تيارات فلسفية حديثة

دكتور

علي عبد المعطي محمد

أستاذ بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٤

دار المعرفة الجامعية

٤٠ شارع سوتر - الأزاريطة - الإسكندرية


مكتبة سور الازبكية
تليجرام
s://t.me/kotokha
@KOTOKHATAB

بســم الله الرحمن الرحــيم

تيــارات فلسفيــة حــديثة

تيارات فلسفية حديثة

الدكتور

علي عبد المعطي محمد

أستاذ الفلسفة وتاريخها

كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية



دار المعرفة الجامعية

١٩٨٤

جـ

مقـدمة

الفلسفة رواية طويلة ، ذات فصول كثيرة ، يبدأ الفصل الأول منها في بلاد اليونان ، حيث عمل مناخ الحرية السائد ، على ظهور الفلسفة .. حب الحكمة .. في القرن السادس قبل الميلاد ... دون أن تظهر في أي حضارة أخرى وأدت فيها الحرية ، وحبس فيها الفكر .

هناك ظهر طاليس وانكسيمانس وأنكسيماندريس ، وحاولوا تفسير الوجود الخارجي برده الى مبدأ مادي واحد ، وهناك ظهرت الفيثاغورية ومذهبها في العدد والنغم ،وعقيدتها في التناسخ ، وهناك ظهرت أفكار التغير والصيرورة والثبات والسكون على يد هيراقليطس وبارمنيدس ، وأيد زينون مذهب استاذه بحججه الشهيرة ، وهناك ظهر فلاسفة محاولة التوفيق : امباذوقليس وعناصره الاربعة ، وانكساغوراس وأول حديث عن « العقل » ولوقيبوس، وديموقريطس وفكرتهما السباقة الرائدة عن النظرية الذرية .

وهناك بدأت مرحلة أخرى ركز فيها الفكر الفلسفي نفسه على الانسان ، فاضحى هذا الاخير مركز الفكر الفلسفي ، ظهر السوفسطائيون وواجههم سقراط ، وقدم أفلاطون فلسفة مثالية متعالية ، وأعقبه أرسطو بفلسفة واقعيه جابت كل آفاق التفكير : الطبيعة والرياضة وما بعد الطبيعة والمنطق والسياسه والأخلاق والاقتصاد وعلم تدبير المنزل والشعر بصورة نسقية رائعة ... وأعقب ذلك مدارس ومذاهب اشهرها الأبيقورية والرواقية .

ويبدأ الفصل الثاني بمسألة الصلة بين الفلسفة والدين السماوي : اليهودية والمسيحية والاسلامية ... ووقف الناس من ذلك الموضوع أحد المواقف الثلاثه التالية : إما أن يقبلوا الفلسفة وينكروا الدين ، وإما أن ينكروا الفلسفة ويقبلوا الدين ، وإما أن يحاولوا التوفيق بينهما ، وفي حوار هذا الفصل ظهر فيلون اليهودي ، وأوغسطين وجون سكوت أريجنا وتوما الاكويني ، والكندي والفارابي

وابن رشد وابن سينا وغيرهم . غير أننا سنقف وقفة خاصة عند العصور الوسطى المسيحية حتى نكوّن منظرا له شأنه وتأثيره فى الفصول التالية .

بدأت الفلسفة حبيسة للدين وتابعة له عند القديس أوغسطين وتمثل ذلك فى دعوته القائلة «امن كى تتعقل» ثم تقدمت الفلسفة خطوة نحو التحرر فصارت موازية للدين عند جون سكوت أريجنا القائل «بأن الفلسفة الصحيحة هى الدين الصحيح ، وأن الدين الصحيح هو الفلسفة الصحيحة ، وأن العقل السليم يؤدى إلى الايمان السليم » ، لكن الفلسفة تحررت أكثر عند توما الاكوينى حيث نادى بعكس القديس أوغسطين بأن العقل له الأولوية على الايمان « تعقل كى تؤمن » . وبعد ذلك تحرر العقل نهائيا من سلطة الدين ، وعاد للفلسفة مناخ الحرية الذى سبق وأن ولدت فيه فى العصر اليونانى .

يبدأ الفصل الثالث من هذه الرواية بالفلسفة الحديثة حيث نشهد تمهيدا لها فى شكل فلاسفة ظهروا فى عصر النهضة وبعده مباشرة : روجر بيكون ، وفرنسيس بيكون وتوماس هوبز لكى تبدأ كما اتفق الجميع بالفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت .

ويسعدنا سعادة غامرة أن نقدم فى كتابنا هذا « التيارات الفلسفية الحديثة » الفصل الثالث من تلك الزواية الطويلة : رواية الفلسفة . بدأناه بحديث عن الفكر الفلسفى الآلى المادى عند الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز ، ثم اعقبنا ذلك بفصل عن فلسفة الشك واليقين عند الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت وهى فى جملتها فلسفة عقلية ، ثم خصصنا الفصل الثالث للفيلسوف الانجليزى جون لوك وفلسفته التجريبية ، وانتقلنا منه الى فيلسوف وحدة الوجود باروخ اسبينوزا ، أما جوائفريد وليم ليبنتز فلقد عرضنا فلسفته التى ترتكز على فكرة « المونادا » بشىء من الاسهاب ، وبينا انها فلسفة توفيقية جمع فيها ليبنتز عقلانية ديكارت الى تجريبية لوك ، ومثالية أفلاطون الى واقعية أرسطو .

ولقد عرضنا فى الفصل السادس من هذا الكتاب لفسلفة جورج باركلى التى عرفت باسم « الفلسفة اللامادية » فعرضنا لموقف باركلى من وجود عالم الأجسام ، وموقفه من طبيعة العالم ، والموقف من الافكار ، ونظريته عن العالم المنظور ، ورأيه فى النفس ، والوجود الالهى ، ثم قدمنا نقدا مناسبا لفلسفة باركلى مركزين على وجهة نظر جورج ادوارد مور فى هذا الصدد .

أما جان جاك روسو فلقد عقدنا له الفصل السابع لدراسة مذهبه وفلسفته ، بدأنا هذا الفصل بنبذة عن عصره وحياته وملامح شخصيته ، ثم انتقلنا الى نظريات روسو السياسية والأخلاقية والدينية .

واختتمنا كتابنا هذا بفصل عقدناه للحديث عن سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية ، وهو قد أتى بفلسفة تناهض فلسفة هيجل ، وتركز على الذات المشخصة ، وعلى المفارقة التى تفر من العقل ، وتهرب من المنطق .

ليست هذه كل شخصيات الفلسفة الحديثة ، لكنها أهمها ، أو على الأقل نماذج ممثلة لها ، فنحن نجد هنا من هو آلى الاتجاه « هوبز » ومن هو غالى وروحى الموقف « باركلى » ، كما نجد هنا من هو عقلى الاتجاه « ديكارت » ومن هو تجريبى المذهب « جون لوك » . كما نجد من ينادى بوحدة وجود لا تقبل اى فردية أو تشخيص « اسبينوزا » ومن ينادى بالذاتية والفردية المشخصة « كيركجارد » . كما نجد من ينادى بالحرية والتعاقد والارادة العامة « جان جاك روسو » ومن ينادى بالضرورة والحتمية « اسبينوزا » .

واخيرا نجد من ينادى باتجاه واحد محدد (هوبز ، ديكارت ، لوك) ، ومن ينادى بالتوفيقية « ليبنتز » . غير أن ذلك لا يعنى عدم وجود فلاسفة آخرين يمثلون نماذج مباينة عن تلك التى ذكرناها آنفا ، أو كانت لهم تأثيراتهم الكبيرة على مسار التراث الفلسفى نخص منهم هيوم وكانط وهيجل ونيتشة

وغيره ، مما لا يحتمل الكتاب بشكله وحجمه الحالى أن يتحمله . لذا فنحن نأمل أن نخصص فصولا أخرى لتلك التيارات الحديثة أو تحديد جزء خاص به فى المستقبل بإذن الله

آمل أن يحقق هذا الكتاب الهدف المرجو منه ، والله ولى التوفيق

تحريرا فى ١٩٨٣/١١/١٨

دكتور على عبد المعطى محمد
استاذ الفلسفة وتاريخها
كلية الآداب ــ جامعة الاسكندريه

محتويات الكتاب

الفصل الأول
توماس هوبز

الفصل الثانى
رينيه ديكارت

الفصل الثالث
جون لوك

الفصل الرابع
باروخ اسبينوزا

الفصل الخامس
ليبنتز

الفصل السادس
جورج باركلى

الفصل السابع
جان جاك روسو

الفصل الثامن
سورين كيركجارد

الفصل الأول

توماس هوبز

أولا

فكره وفلسفته

(١٦٧٩ - ١٥٨٨)

يحتل الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز مكانة خاصة بين الفلاسفة الانجليز ، فهو يتوسط فرانسيس بيكون وجون لوك ، وهو يتجه مثلهما اتجاها ماديا ، وله فكره السياسى الخاص بعكس الأول وضد الثانى . ومن أشهر كتبه كتاب التنين The Leviathan .

ولقد تكاتف باعثان على إثارة النزعة الفلسفية عنده :

الأول : اعجابه بالهندسة الاقليدية ، وبالنسق الاستنباطى المحكم الذى يربط بين تعريفاتها ومصادراتها ونظرياتها ولقد تأدى به اعجابه هذا الى تأكيده بأن كل استدلال إنما يمكن البرهنة عليه رياضيا بواسطة المنهج الاستنباطى* .

---

* المنهج الاستنباطى Deductive method هو منهج خاص بالعلوم الرياضية ننتقل فيه من مسلمات أو أصول موضوعة أو مصادرات وتعريفات إلى قضايا مشتقة أو مستنبطة مبرهن على صحتها عقليا فقط وكل ذلك خلال ترتيب محكم وبدون أية قفزات بمعنى أن اللاحق يعتمد دائما على السابق فى تسلسل دقيق . وكل قضية مستنبطة يكون لها ترتيبها المعين الذى لا تفقده أبدا . انظر فى هذا للمؤلف

١ – المنطق ومناهج البحث فى العلوم الرياضية والطبيعية .
٢ – أسس المنطق الرياضى وتطوره .
وانظر أيضا :

1 - Carnap , R. : introduction to symbolic logic and its applications , New york (1758)
2 - Church, A. : introduction to mathematical logic , New york 1956 .
3 - Cohen & Nagel : introduction to logic and seintific Method, New york 1942 .

الثانى : تأثره بكلمة « احساس Sensation » ولقد أدى تعمقه فى هذه الكلمة الى تأسيس فلسفته المادية التى ترد كل شيء الى المادة والحركة بواسطة معرفة الارتباط العلّى بين الحادثات .

الاتجاه المادى عند هوبز :

يعد هوبز أول بل أعظم الفلاسفة الماديين فى عصورنا الحديثة فهو يرى أن « المادة هى كل ما يوجد، وأن الحركة هى أساس كل تغير » وهو بهذا القول ينتمى إلى نفس السلسلة التى ضمت كوبرنيقوس وجاليليو وهارفى وغيرهم من مؤسسى العلم الفيزيقى الحديث فى جانبه النظرية والامبيرقى . ولقد عرف هوبز الفلسفة بأنها المعرفة بالعلومات الناجمة عن العلل ، والمعرفة بالعلل عن طريق معرفة معلولاتها .. العملية الأولى تدعى استنباطا ، والثانية ليست على نفس درجة اليقين ولا تؤدى إلا إلى الاحتمال* .

* الاستقراء induction عكس الاستنباط Deduction فبينها نبدأ بالجزئيات المعلومة صعودا منها إلى المبادىء التى تضم تلك الجزئيات وغيرها فيما يشابهها ، نبدأ بالكليات أو المبادىء فى الاستنباط نزولا منها إلى الجزئيات . ارجع فى ذلك الى :

١ - المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعية للمؤلف .

2 - Hibben, j. : inductive logic, Edinburgh 1896 .
3 - Fowler , Th. : inductive logic : Oxford 1892 .
4 - Duls . H. H. , Rational induclion - Chigaco 1930 .

** نظرا لأن الاستقراء يعتمد على جزئيات قليلة يعمم منها قانونا عاما ، فإن مثل تلك القوانين تكون فى الغالب احتمالية وليست يقينية كما هو الحال فى الاستنباط . انظر فى ذلك :

1 . Keynes , j . M .: A treatise of probability, London 1921
2 - Kneale , W. : probablility and induction , oxford 1949
3 - Ritchie , A. D. : induction and probiblity, Mind 35, 1935 .
4 - Venn , j . : The logic of chance , London 1966 .

ويرى هوبز أنه بما أن لكل معلولة علة ، ولكل علة علة أخرى أسبق منها ، ولما كان من المحال التسلسل إلى ما لا نهاية فيجب أن نتوقف عن علة أولى نهائية وهى الله* ومع ذلك فالاستدلال الفلسفى لا يخبرنا عن الله الا قليلا ، ذلك الاله الذى تختص الدائرة اللاهوتية بالبحث فيه . وهى دائر مختلفة تماما عن دائرة الفلسفة التى تبحث أصلا فى المادة والحركة .

ولا ترجع أهمية هوبز إلى كونه عالما طبيعيا أو عالما رياضيا ، فلقد اقتصر دوره على إدراك التصورات العلمية التى يتوصل اليها كبار علماء الطبيعة ، كما أنه لم يقدم أى افكار ابداعية فى مجال الرياضيات . أن اهميته ترجع فقط إلى محاولته بناء نظرية نسقية فلسفية للعالم ككل بدءا من المادة والحركة . فالمادة والحركة هما الأساس الأول الذى تنبع منه كل الأشياء وما سائر العمليات الأخرى الا مجرد اشتقاق منهما والعمليات العقلية والنفسية والشعورية ليست استثناءا من هذا الطريق .

المعرفة إحساس :

تنبع المعرفة الانسانية كلها عند هوبز من الاحساسات Sensations ، فلا يوجد تصور فى العقل البشرى إلا وهو آت كليا أو جزئيا من الأعضاء الحسية . وكل معرفة أخرى ليست إلا إشتقاقا من تلك المعرفة الحسية الاصلية . ويرى هوبز أن علة أى إحساس تتمثل فى ضغط الموضوع الخارجى على العضو الحاس

---

* يذكرنا هذا بالدليل الأرسطى الشهير بالمحرك الأول ، وفحواه أن كل متحرك يتحرك بواسطة محرك ، وهذا الأخير يتحرك بدوره بواسطة محرك ثان ، والأخير يتحرك بواسطة محرك ثالث ، ولا يمكن أن نتسلسل فى سلسلة الحركات هذه إلى مالانهاية ، فيجب أن نقف عند محرك أول يحرك العالم لكنه لايتحرك وهذا المحرك الأول هو الله .

سواء بطريق مباشر كاللمس والذوق أو بتوسط مثل الرؤية والسمع والشم* وأن مثل هذا الضغط على الأعضاء الحسية يسبب حركات فى الدماغ فتدرك لونا أو صوتا أو حرارة ... الخ . وعلى هـذا النحو نحـن نقول إن الاحساس نتاج حركات الدماغ ، وأن الأخيرة نجمت عن ضغط موضوعات خارجية على أعضاء الحس . وها هنا يكون هوبز قد أرهص بفكرة سيقولها السلوكيون من بعد بحـوالى ثلاثة قرون وهى تلك التى تقرر بأن العمليات العقلية يمكن ردها الى الدوافع والاستجابات . فاللون والصوت والذوق وغيرها ليست الا مشاعر أو معانى أو خيالات فينا نجمت عن دماغنا فى استجابته لمثيرات الموضوعات الخارجية المادية ، تلك الكيفيات ليست الا ما نسميه بالكيفيات الثانوية التى تقابل الكيفيات الأولية الحالية فى باطن الشىء الفيزيقى .

لقد كان هوبز غامضا بخصوص الطبيعة الحقيقية للكيفيات الثانوية ، فهو كمفكر مادى كان يجب عليه أن يصر ـــ وهـو قد حاول ذلك عدة مرات. ـــ على أن الكيفيات الثانوية ليست إلا حركات فيزيقية فى الدماغ . إلا أنه حينما أطلق على تلك الكيفيات أنها مشاعر أو معانى أو خيالات فإنه كان يبدو مبتعدا عن تصورها كحركات حقيقية بالمرة ، ذلك أن تلك الكيفيات إذا لم تكن حركات فإن هـذا يعنى وجـود شىء ـــ على الأقل فى الخيال البشرى ـــ ليس مادة أو حركة ، ومن ثم لا يكون مفكرا ماديا بالمعنى الدقيق لكلمة مادية .

ويذهب هوبز أيضا واتساقا مع ماديته الى أن الخيال **Imagination** إحساس خافت أو متهافت وأنه ليس بقوة وحيوية الاحساس . وكأنه يؤلف بين أشياء لا

* يتابع هوبز هنا أرسطو متابعة تماما ، فلقد ذهب أرسطو من قبل إلى أن الابصار لا يتم الا مع وجود الضوء ، وأن السمع لا يتم بدون متوسط ينتقل فيه الصوت إلى الأذن ، و أن الشم يحصل أيضا بالمتوسط وهو الهواء أو الماء . أما اللمس والذوق فهما يحدثان مباشرة وبدون توسط أى يحدثان بالتماس بين العضو الحاس والشىء المحسوس مباشرة . انظر فى ذلك :

تاريخ الفكر الفلسفى : ارسطو والمدارس المتأخرة للدكتور محمد على أبو ريان .

تتألف على هذا النحو فى الواقع* كفكرة الحصان المجنح مثلا . ويرى أيضا أن الذاكرة احساس متقادم فقد حيويته بسبب عنصر الزمان . وأن الأحلام والرؤى ليست الا خلطا من عمل المخيلة التى تستند الى الذاكرة وأن القوى الغيبية كالجن والشياطين وغيرها ليست الا نتاج اضطرابات عضوية داخلية تحدث فى الدماغ والأعصاب . كما يرى أن ما نسميه بتداعى المعانى Association of ideas إنما يرجع إلى حركات فى الدماغ وأن تلك الحركات تكون غير موجهة وبدون خطة .

إن كل حادثة عقلية ليست الا حركات فى الدماغ . بل إن المشاعر والارادات ما هى الا حركات مادية أيضا . وهناك حسب رأى هوبز نوعان من الحركة :

الأول ـــ حيــوى : كالدورة الدموية والتنفس ... الخ

---

* حديث هوبز أيضا يذكرنا بما ذكره أرسطو من قبل ، وإن كان الأخير أكثر دقة ووضحا من هوبز ، ذلك أن أرسطو ميز التخيل والاحساس على النحو التالى :

١ – الاحساس لايوجد بالفعل بدون المحسوس ، أما التخيل فقد توجد الصورة الخيالية فى غيبة الاحساس أو المحسوس .

٢ – الاحساس حاضر دائما فى الكائن الحساس سواء كان الحضور بالقوة أو الفعل ، أما التخليل فليس كذلك ، فقد نستطيع أن نتخيل أو لا نتخيل .

٣ – التخيل خاص بالانسان وببعض الحيوان أما الاحساس فهو خاص بالانسان والحيوان جميعا .

٤ – الصورة الخيالية قد تكون تأليفا أو تركيبا بين عناصر لا تتركب على النحو الذى توجد عليه فى الطبيعة أما الاحساس فيوجد مطابقة بين الحس والمحسوس

٥ – يفرض المحسوس نفسه على الحس أو يضغط عليه ، ومن ثم فالموضوع هو الذى يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها قبول صورته ، أما فى التخيل فإن هذه العملية متعلقة بارادتنا ، فنحن نتخيل فى الوقت الذى نريد ، وكذلك نتخيل الموضوع الذى نريده دون غيره من الموضوعات .

انظر فى ذلك د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى : أرسطو والمدارس المتأخرة ص ١٥١ .

الثانى ــ إرادى : كإرادة أن تذهب أو تتحدث أو تتحرك هنا أو هناك الخ

ويرى هوبز فى هذا الصدد أن الخيال هو أول بداية داخلية لكل حركة ارادية . وأن هذه الحركة الارادية يمكن إدراكها وملاحظتها خارجيا .

أما عن الحب والكراهية فيذهب هوبز إلى أن الحب هو الرغبة وأن الكراهية تعنى اللارغبة ، وأن الرغبة خير واللارغبة شر ، وأن الرغبة اذا تحققت حدثت السعادة وإذا لم تتحقق كان الشقاء . وهوبز يذكرنا هنا بمذهب اللذة الذى يرى السعادة فى تحقيق الكثرة والابتعاد عن الالم .

خلاصة القول ان المادة والحركة هما أساس كل شيء ، وعنهما تصدر الأشياء جميعها ، وأن كل الظواهر مادية كانت أو نفسية أو عقلية إنما يمكن ردها فى نهاية المطاف إلى المادة والحركة ، فهوبز فليسوف مادى صرف .

ثانيا

الفكر الفلسفي السياسي عند هوبز

اتسمت فلسفة هوبز كما رأينا بالطابع المادى الميكانيكى ، فانعكس ذلك الطابع على مذهبه السياسى ونظريته الاخلاقية ، وكانت الهندسة هوايته ، شده إليها منهجها الدقيق ، الذى يعتمد على فكرة النسق الاستنباطى Deductive System ، ذلك النسق الذى يبدأ بمجموعة من التعريفات والمسلمات يستنبط منها العقل كل قضاياه ونظرياته بحيث يمكن رد كل نظرية إلى سوابقها من النظريات أو التعريفات أو المسلمات ، وبحيث يعتمد اللاحق فيها تماما على السابق دون أدنى خروج عن محتويات النسق ولقد بلغت درجة إعجاب هوبز بفكرة النسق الاستنباطى حداً جعله (يعتقد أن في الامكان حل كل المشكلات عن طريق المنهج الهندسى الاستنباطى[1] .

ولقد إتبع هوبز هذا المنهج الاستنباطى فى كتابه « التنين » أعظم كتبه بوجه عام ، وأهمها بالنسبة إلى مذهبه السياسى على وجه خاص ، فعلى غرار النسق الاستنباطى أقام هوبز كتابه التنين ، فقسمه إلى قسمين : الأول عبارة عن مجموعة من التعريفات والبديهيات تحدد بكل دقة كل التصورات التى سيتعرض لها ، والثانى — عبارة عن سلسلة من الاستنباطات المترابطة والمتوافقة تحمل القارىء مباشرة على الوصول إلى النتائج التى يتوخاها هوبز[2] وهو فى سبيل إقامة نظريته السياسية على هذا النحو الاستنباطى لم يحفل كثيرا بأحكام الفلاسفة ، ولا بمسار التاريخ الانسانى .

---

(1) Maxey , Political philosqohies . p. 219 .

(2) Dunning : Political theories Book 11 p. 205 .

لقد كانت فلسفة هوبز مشروعا لادماج علم النفس بالسياسة بالعلوم الطبيعية الدقيقة ، فالمعرفة فى شتى أجزائها كل واحد متكامل . ولهذا جاءت فلسفته تركيبية بحيث تتضمن ثلاثة أجزاء : أولها يتعلق بالجسم من حيث قواه وطبيعته وحركته ، وثانيها يتعلق بالناحية السيكولوجية المميزة للكائنات البشرية ، أما ثالثها وآخرها فيتعلق بالجسم الصناعى الذى ندعوه باسم المجتمع أو الدولة . ولقد ذهب هوبز إلى أن الحركة هى الحقيقة المتغلغة تماما فى الطبيعة ، فإذا ما انتقلنا إلى الأنسان لوجدنا أن سلوكه بما فيه الاحساس والشعور والفكر ما هو إلا إسلوب من الحركة ، حيث تنجم عن الدماغ حركة توجه العضو الذى يأمره الدماغ بالتحرك إلى سلوك معين متوافق مع مثير خارجى . والحاكم بالنسبة لرعاياه هو كمركز الدماغ بالنسبة للانسان وهو الذى يضع القوانين ، ويوجه رعاياه ، ويبصرهم بما يحقق لهم سلمهم وأمنهم .

ومعنى هذا أن السياسة ترتكز على علم النفس كما تأخذ فى اعتبارها العلوم الطبيعية الدقيقة . فالسياسة ترتكز على علم النفس من حيث أن هدف علم النفس هو حدوث توافق بين أعضاء الانسان ، تخضع فيه هذه الأعضاء لمركز أو لمسيطر أعلى يحقق لها هذا التوافق وهو العقل ، كما أن هدف السياسة هو حدوث نوع من التوافق بين أفراد المجتمع ، يخضع فيه هؤلاء للحاكم الذى يحقق لهم أمنهم وسلمهم . كما أن السياسة ترتبط بالعلوم الطبيعية من حيث أن هذه الأخيرة تتحدث عن مفهومات مثل المادة والقوة والحركة ، وقد استعار هوبز هذه المفاهيم وادخلها فى مذهبه السياسى كما سيتضح ذلك فيما بعد .

لم يهتم هوبز وهو يصور حال الطبيعة الأولى للانسان **The state of nature** بأن يبين مجريات الأمور التاريخية ... لقد ركز فقط على الاستنباط العقلى الذى أخذ فكرته من الهندسة الاقليدية . ومن ثم توصل إلى الدولة المتحضرة عن طريق الاستنباط من حياة الانسان الأولى وأفعاله « والأفعال الأنسانية تشير إلى قوة

ديناميكية دائمة من الرغبة التى لا تتوقف إلا عند الموت »[1] .

ويستنتج هوبز من تعريف القوة أن كل فرد يجاهد فى تحقيق رغباته ، وأن هذه الرغبات تختلف من فرد لاخر طبقا للتكوين البدنى ، والمستوى الثقافى والخبرة . ومن ثم فإن الناس يتساوون من حيث إقدامهم على إشباع رغباتهم . ولكن المساواة لا تكون تامة ، حيث أن الأقوياء بدنا ، والأذكياء عقلا يستأثرون بالأغلبية القصوى من الثروات والامتيازات ، بينما لا يتبقى للضعفاء وقليلى الحيلة والذكاء إلا القليل . وهنا ينتقد هوبز العقيدة القديمة القائلة بأن الناس فى حال الطبيعة امتازوا بالمساواة ، أى أن كل إنسان كان مساويا لكل إنسان اخر[2] .

ولقد نتجت حالة النضال تلك فى سبيل البقاء ، والمحافظة على الذات ، وتحقيق الرغبات المتفاوتة للأفراد عن منابع ثلاث رئيسية هى :

١ – المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان اخر فى سبيل تحقيق الرغبات .
٢ – الخوف الدائم ، والاحساس المستمر بالخطر ، والريبة والشك ، مما يفوق الانسان قوة أو ذكاء .
٣ - اشتهاء الانسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إعجاب الآخرين به كشخص أعظم تفوقاً ومجداً .

يقول هوبز « لقد كانت العلاقات فى حال الطبيعة بين كل إنسان وكل إنسان اخر قائمة على أساس من المنافسة أو الريبة أو حب المجد »[3] . وأن هذا

---

(1) Hobbes : The Leviathan . ch Xi,

(2) Dunning : Political theories Book 11 p. 209 .

(3) Hoobes : The leviathan . Ch Xiii .

يؤدى حتما إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع A war of all - against all ما دام كل إنسان عدو كل إنسان اخر ، لا يبغى إلا مصلحته الخاصة ومنفعته الشخصية وحسب . ولقد امتازت حياة الانسان أيضا فى تلك الحال الطبيعية بأنها كانت منعزلة ، وفقيرة، وقذرة ، ووحشية ، وقصيرة » ، فأصبح الانسان ذئب الانسان . يقول رايت « فى حالة الفطرة السابقة على حالة الدولة بالمعنى السياسى ، كان كل إنسان يطلب الحفاظ على حياته ، ويتجه نحو تحقيق لذاته ، على نحو أنانى ، لكى يجنى مالا ومجدا ، لم يكن ثمة أخلاق على النحو الذى نعرفه ، ولم تكن ثمة قيم أو مثل . لقد كان كل إنسان يعطى نفسه الحق فى الحصول على ما ينبغى ، لم يكن ثمة قانون ولا تشريع ، والنتيجة التى لا يمكن تحاشيها هى حالة حرب الجميع ضد الجيمع ، ولم يكن أمام الانسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفا من هجوم الاخرين عليه »[2].

ويمكن أن نستنتج من هذه الحالة الأولى التى كان عليها الانسان الأولى الخصائص التالية :

١ – لم يكن ثمة تمييز بين الصواب والخطأ ، لقد كان الانسان مدفوعا برغباته وشهواته ونزواته الكامنة فيه ، ولم يكن فى الامكان أن نقيس بمعيار ما أخلاقية الفعل أو عدم أخلاقيته ، لأن ذلك المعيار لم يكن قد وجد بعد .

٢ – لم يكن ثمة تمييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم ، فما دام القانون لم يوجد بعد ، فلا يمكن أن توجد العدالة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ليست العدالة وليس الظلم من قدرات الانسان وملكاته مثل الاحساس والانفعال ومن ثم فليس ثمة عدالة طبيعية توجد فى الفرد . وإنما توجد العدالة متى ارتبط الانسان بالاخرين عن طريق الدولة المشرعة للقانون .

---

(2) Wright : Ahistory of modern philosophy p. 63 .

٣ – لم تكن ثمة ملكية محددة تخص فرداً واحداً لأن كل إنسان كان يحصل على مايستطيع أن يحصل عليه من ممتلكات ، وتظل هذه الممتلكات له طالما استطاع أن يحتفظ بها[1] .

لقد تميزت علاقات الانسان بالانسان بالريبة والشك وتوقع الحرب فى كل وقت . يقول هوبز « حينما يقوم الانسان برحلة ، يقوم بتسليح نفسه ، ويطلب حسن المصاحبة ، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب ، وحينما يكون في بيته يغلق صندوق ثيابه ، انظر كيف يكون رأيه فى الانسان الاخر حينما يوصد أبوابه وانظر كيف يكون رأيه فى أبنائه وخدمه حينما يغلق صندوق ثيابه ... ألا يشهد هذا على إتهام الانسانية بالافعال ، تماما كما اتهمتها أنا بالكلمات »[2] .

هكذا صور هوبز حال الطبيعة الأولى ، وهكذا رسم صورة الانسان الاول... لقد كان؛ حال الطبيعة حال طمع وأنانية وحرب ، وكان الانسان منبع كل الشرور والآثام ... كان يصوب سلاحه بإستمرار تجاه الاخرين ، وكانت عيونه لا تفارق مراقبة الاخرين ، وكان قلبه مفعما بالخوف والشك والريبة . وباختصار لقد كان ذئبا يعيش فى جماعة من الذئاب .

ميز هوبز بين الحقوق الطبيعية natural rights وبين القانون الطبيعى natural law . فذهب إلى أن الحقوق الطبيعية تشير إلى تلك الحرية التى يتمتع بها الانسان فى فعل ما يحقق له البقاء فى الوجود ، وهو غير مقيد بقيود خارجية بينما يشير القانون الطبيعى إلى ما هو أعمق من تلك الحرية ، إذ أنه يشير إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل والتى تعوق أى فعل لا يؤدى إلى حفظ البقاء .

---

(1) Dunning : Political theory Book 11 . p. 271 .

(2) Hobbes : The Leviathan . Ch Xiii .

هـذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجـد أنه بينما يتجـه الانسان بواسـطة الحقوق الطبيعية إلى إرضاء رغباته ونزواته أيا ما كانت ، فإنه يكون مضطرا بواسطة القانون الطبيعى أن ينبذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته . إن الحقوق الطبيعية المتساوية بين أفراد الانسان لا بد وأن تنتهى بحالة الحرب ، أما القانون الطبيعى فهو نسق من المبادىء يقدمها العقل لكى يجعل حياة الانسان آمنة مطمئنة .

ولقد نتج عن هـذا التصور الذى أتى به هوبز عن القانون الطبيعى مايلى :

١ - إن القانون الطبيعى ، ما دام يطلب تحقيق الأمن ، فإنه يتحاشى حالة الحرب الطبيعية بين البشر .

٢ - ولكى يتم هـذا يجب أن يحـد كل إنسان من ممارسة حريته الطبيعية الممنوحـة له عن طريق الحقوق الطبيعية . ويتم هذا عن طريق إتفاق الجميع مع الجميع .

٣ - يجب أن ينفـذ البشر ما تعاهدوا عليه واتفقوا عليه .

ويرى هوبز أن الناس سئموا حال القتال الطبيعي وأدركون أن الحرب أسوء الشرور ، فاجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة ، وتعاقدوا على أن يجعلوا السلطان الاجتماعي كله بيد رجل وحد يملك كل الحقوق ، ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الامن وبذلك غدت الحياة فى المجتمع خيرا ، على الرغم من أن الانسان يخسر فيها استقلاله ، ولكنه يكسب لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال ، يكسب الأمن والطمأنينة ، والأمن خير لانه ينقذنا من بؤس حال الطبيعة ، حال الحرب ، وينقلنا إلى حال السلام والنظام وهكذا يقوم المجتمع وتقوم الدولة .

إن الدولة تأتى الى الوجود بطريقين : الأول بواسطة المؤسسات التى يتحد بواسطتها الناس من تلقاء ذاتهم . والثانى بواسطة حق التملك ، حينما يكون الباعث للوحدة آتيا من قوة عظمى تتمثل فى بعض الأفراد الذين يهددون بتدمير المجتمع . وكل من هذين الطريقين يحملان فى صميمهما معنى التعاقد ، على الرغم من أن التجمع بواسطة المؤسسات يمثل العقد الاجتماعي الحقيقى[1] .

والدولة كالفرد تبغى الأمن والطمأنينة ، وتنأى عن الحرب ، ولكن الباعث الاجتماعي الذى أعتبره الفلاسفة الاخرون على أنه العلة الأولى للدولة ليس هو الباعث الأوحد ، ذلك أن العقل يرينا أن الباعث الاجتماعي يرتبط برغبة حفظ البقاء ، كما أنه يرينا أيضا أن القوة العظمى تحمى فرد كل من أفراد المجتمع ، وتمنحه الأمن والسلام . هذه القوة العظمى التى تمثل عنصر السيادة فى المجتمع تنشأ عن طريق تخلى كل الأفراد لها إرداتهم وعن حقوقهم .

يقول هوبز « إننا نقرر أن قيام الدولة يتم حين توافق وتتعاقد الأغلبية ، أو كل فرد مع كل فرد اخر ، على أن يتنازلوا عن حقوقهم لشخص يمثلهم أو لهيئة ، فى

---

(1) Dunning : Political theories . Book II. p. 277 .

مقابل منحهم السلام والحماية »[1] . وها هنا يقول كل فرد لكل فرد اخر « لقد اعطيت السلطة ، وتنازلت عن حقى فى حكم نفسى إلى ذلك الشخص أو لتلك الهيئة ، على شريطة أن تعطيه أنت نفس الحق الذى يخصك ، والسلطة فى كل فعل يقوم به »[2] .

وإذا ما تنازل كل فرد عن سلطته ، وعن حقه فى حكم ذاته ، إلى ذلك الشخص الذى اختاروه لكى يمثلهم جميعا ، تكونت الوحدة الحقيقية أو الدولة ، حيث تظهر إرادة واحدة للدولة تذوب فيها كل إرادات الأفراد ، أو تنصهر فيها الارادات والقوى المختلفة فى إرادة واحدة وقوة عظمى هى إرادة وقوة الحاكم . يقول رايت « لما كان الانسان يبغى الأمن والسلام ، وينزع إلى الهروب من الخوف والبؤس . فإنه نتج عن هذا أن كوّن الناس تنظيما يقوم على الاتفاق بينهم بأن يتخلوا عن إرادتهم وحقوقهم لارادة الحاكم »[3] .

هكذا يلجأ هوبز لتبرير سيادة القوة إلى فكرة العقد الاجتماعى Social contract التى يمكن تلخيصها بالقول بوجود إتفاق تواضع عليه الناس بتركيز السلطة فى يد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر دون معقب للخروج بذلك من حال الطبيعة إلى حال المجتمع المدنى المنظم . ويصف هوبز العقد الاجتماعى بأنه تعاقد واتفاق بين الأفراد يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية ويخضعون للحاكم .

وهو بذلك يرى أن السيادة مطلقة لا تحدها حدود أو قيود ، إذ أن الأفراد تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعى عما كان لهم من حريات وحقوق فى حال الطبيعة

---

(1) Hoobes : The Leviathan Ch Xviii .

(2) Ibid : Ch Xvii .

(3) Wright : Ahistory of Modern philosophy . p. 64 .

وهو تنازل لا يمكن أن يتصوره إلا كاملا وغير مشروط ، وإلا أتيح للفوضى الفطرية أن تعود من جديد ، ومعنى هذا أن الانسان لا يستطيع أن يسترد ما أعطاه للحـاكم ، كما أن الحاكم غير ملزم قبل الانسان بشيء لأنه لم يكن طرفا فى العقد اللهم إلا توفير الأمن لهم . وبما أن الحاكم لم يكن طرفا فى العقد فإنه من ثم لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته ، بل أنه احتفظ بهما ، ومن هنا فإن له أن يفعل ما يشاء .

وليس لدى الانسان إلا أن يختار بين السلطة المطلقة وبين الفوضى الكاملة . ذلك أن الحاكم إما أن يكون سلطانه كاملا معترفا به ومن ثم توجـد الدولة ، أو لا يعترف به ومن ثم توجـد الفوضى .

ولهـذا العقد الاجتماعى الملامـح الآتية :

١ - أن المشتركين فى هـذا العقد هم الأفراد ، وليست الجماعات من أى نوع ، وليس الناس بالمعنى العام الغامض ، وليست أية سيادة كائنة ما كانت ... إن الأفراد ـــ وهم متساوون فى الحقوق العينية ـــ يتفقون ويتعاقدون على التنازل عن هـذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة ، ولكن هـذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة يكون أو لا تكون مشتركة فى هـذا التعاقد .

٢ - يجب أن نلاحـظ أن الخضوع لصوت الأغلبية التى عينت السلطة يكون مادة رئيسية فى ذلك العقد ، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لمعارضة الأقلية ، بل للحـاكم كامل السلطة فى القضاء عليهم دون أن يكون لفعله هـذا أدنى مسحـة لا شرعية .

٣ - إن غاية المتعاقدين وهو تحقيق الأمن الداخـلى ، ومقاومة الخطر الخارجى

مادة رئيسية من مواد العقد ، ويجب أن تكون تلك الغاية هى الشرط الأساسى فى الوجـود الدائم للدولة[1] .

ويرى هوبز « أن الدولة التى تأتى عن طريق حق التملك لا تختلف عن تلك التى تأتى عن طريق المؤسسات » فهما يقومان معا على عامل الخوف ، ولكن الخوف فى الأولى يكون خوف الجميع من قوة الشخص الحاكم ، بينما يكون فى الثانية خوف الجميع من بعضهم البعض »[2] . كما أن علاقة السيادة برعاياها واحـدة فى النوعين .

يقول Maxey معقبا على فكرة العقد الاجتماعى « إن المجتمع السياسى تنظيم يقوم على فكرة العقد الاجتماعى ، الذى إضطر الناس إلى الموافقة عليه لكى يهربوا من حالة الحرب والبؤس ، والحاكم ليس مشتركا فى هـذا فى العقد ، ولكنه مزود مع ذلك بالسلطة والقوة والسيادة التى تجبر المشتركين فى العقد على تحقيق مواده ... وتمنع الأفراد من ممارسـة حريتهم الطبيعية التلقائية »[3] .

ولقد إستعرض هوبز بعد ذلك تصوره لمفهوم السيادة ولمفهوم الحرية فى ضوء نظريته عن حال الطبيعة وما ينتج عنها من قيام العقد الاجتماعى ، فقرر أن المقصود بالسيادة Severeignty ذلك الفرد أو تلك الهيئة الذى أو التى تملك سلطة الارادة التى تنازلت عنها الأغلبية له أو لها فى مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة . وينتج عن هـذا ما يلى :

(1) Dunning , Political theories. Book II . p. 279 .

(2) Hoobes : The Leviathan Ch XX .

(3) Maxey : Political philosophies . p. 220 .

١ – كل فعل يتعارض مع الطاعة المطلقة للسلطة هو فعل غير عادل . أيا ما كان من قيمة هـذا الفعل . ويقرر هوبز أن هـذا الفعل وإن كان متفقا مع إرادة الله ، فإن يكون غير عادل إذا خرج على السيادة .

٢ – ولما كان العقد الاجتماعى بمثابة إتفاق بين الأغلبية تنازلت فه هذه عن حقوقها الطبيعية لعنصر السيادة فإن العنصر الأخير لكونه غير مشترك فى ذلك العقد ، يحق له الاحتفاظ بحقوقه الطبيعية كما هى ، ومن ثم فينتج أن عنصر السيادة لا يمكن أن يكون غير عادل ، لأن اللا عـدل يرتبط بخرق الاتفاق أو العقد وهو لم يشترك فيه .

٣ – إن الاقلية التى لم توافق على إنتخـاب عنصر السيادة يجب أن تخضع للأغلبية وإلا فمن العدل إقامة الحرب عليها ، لأنها بعـدم موافقتها تكون محتفظة بحقوقها الطبيعية التى تبيح حرب الجميع ضد الجميع .

ومن ثم فإن السيادة تكون مطلقة ، ولا يجوز الاعتراض عليها ، أو سحـب الثقة منها ، أو عدم إطاعتها من قبل أى فرد ، وهى تدعـم ذاتها بقسوة رهيبة ، وبوسائل متفاوتة تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهـدافها فى السلام والأمن والابتعاد عن شرور الحالة الطبيعية[1] ويمكن حصر الوظائف النوعية التى تستطيع أن تصـل السيادة بها إلى أهدافها فيما يلى :

١ – ممارسـة الحـكم إبتداء من نظريات ومذاهـب فكرية .
٢ – تأمين ممتلكات الأفراد ، وحفظها من إغتصاب الاخرين .
٣ – الفصـل بين المنازعات بواسـطة القضاء .
٤ – إعلان الحرب والسلم مع الدول الاخرى .
٥ – ممارسـة السلطة فى كل ما يتعلق بالدولة من إقتصاد وثقافة وتشريع

---

(1) Dunning : Political theories. Book II p. 263 .

وشرف ومنح المكافآت .

أما الحرية Liberty فهى تعنى غياب المعوقات الخارجية التى تعوق الحركة وفى نطاق الدائرة الانسانية تعنى الحرية غياب المعوقات التى تعوق الفعل الانسانى الصادر عن الارادة . ولكن الانسان بتخليه طواعية عن إرادته للقوة العظمى أو السيادة فإن حريته تكون مقيدة من ثم بالقوانين التى وضعتها تلك السيادة .

الحرية الفردية إذن ترتبط بالقانون من ناحية ، ومن ثم يعوق هذا القانون الحرية التلقائية الطبيعية التى ترجع بالانسان الى عصر الغاب ، ويسمح فقط بحرية متحضرة ، تنأى عن الفوضى ، وتلتزم بقواعد المجتمع ، وقوانين السيادة ، كما أنها ترتبط من ناحية أخرى بما تعاهد عليه الانسان فى العقد الاجتماعى بكل مواده ونصوصه .

أما حرية السيادةفهى مطلقة لا محدودة ، ولا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد الاجتماعى ، لأن السيادة لم تكن طرفا فى هذا الاتفاق أو العقد .

وإذا لم يلتزم الانسان بنصوص العقد الاجتماعى ونصوص القانون ، ومارس حريته الطبيعية ، وآثر عدم إطاعة السيادة ، والاعتراض على كل فعل وأمر ، إنقلب المجتمع حينئذ من حال التمدن والتحضر إلى حال الطبيعة بكل ما فيها من بؤس وعزلة وحرب ، وإنتهت العدالة فيه ، وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين .

سعادة الفرد إذن وأمنه وطمأنينته مستمدة من الدولة ومن السيادة . وأيا ما كان من أمر هذه السيادة فإن خطرها أقل مما لو إنتهت وتحول المجتمع إلى حالة من الفوضى « وإذا تحول المجتمع الى حالة من الفوضى ، بسبب ممارسة الأفراد للحرية التلقائية الطبيعية ، تعذر على السيادة أن تفى بمتطلباتها ، وتعذر عليها

حماية الأفراد ، الغاية النهائية من العقد الاجتماعى ، ومن ثم يتوقف خضوع الأفراد للسيادة[1] .

ومفهوم السيادة عند هوبز هو مفتاح نظرياته عن الحكومة وعن القانون (Government and law) ، وهوبز لم يميز على الاطلاق بين السيادة وبين الحكومة كما فعل بودان ، ذلك لأنه رأى أن كل الصفات الجوهرية والأساسية التى ترتبط بالوجود السياسى برمته إنما ترجع إلى السيادة وتكمن فيها[2] .

والدولة عند هوبز ذات أشكال ثلاثة هى ، الموناركية حينما تتركز السلطة فى يد فرد واحد ، والأرستقراطية حينما تتركز السلطة فى يد هيئة حاكمة ، والديمقراطية حينما تكون السلطة فى يد الأغلبية . وليس ثمة شكل آخر عدا هذه الأشكال الثلاثة ، ولم يوافق هوبز على الشكل المختلط تماما كما ذهب إلى ذلك بودان ، أم الطغيان والأوليجاركية والفوضى فليست أشكالا ، وإنما تنشأ هذه المصطلحات من قبل أولئك الذين لا يرضون على الشكل الموجود فى الدولة فيسمون الموناركية طغيانا ، ويسمون الأرستقراطية أو ليجاركية ، ويسمون الديمقراطية فوضى . يقول هوبز « إن الذين أضيروا من الموناركية Monarchy يسمونها طغيانا Tyranny ، وأولئك الذين أضرتهم الأرستقراطية Aristocrcy يسمونها أوليجاركية Oligarchy ، وأولئك الذين أساءت اليهم الديمقراطية Democracy يسمونها فوضى Anarchy[3] .

وفى كل شكل من الأشكال الثلاثة تتركز القوة المطلقة ، وسائر الصفات

---

(1) Ibid : p. 280 .

(2) Ibid : p. 290 .

(3) Hoobes : The leviathan . ch xix .

المتعلقة بها ، فى عنصر السيادة . ولكن الفارق بين شكل واخر إنما يقوم فى مدى كفاءة هذا أو ذاك فى تحقيق السلم والأمن . ولقد غلب هوبز الشكل الموناركى على الشكلين الأخرين . وذلك لأنه رأى أن الانسان بطبيعته أنانى ينزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه ، فإذا كان الحكم فى يد هيئة كثرت الشرور لأن هـذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا ، وإذا كان فى يد الأغلبية إزدادت الشرور أكثر فأكثر أما الشكل الموناركى فينتج عنه أقل الشرور لأن الحكم فيه يرتكز على فرد واحـد[1] يقول Maxey « لقد حبذ هوبز الشكل الموناركى ، لأنه أكثر وحـدة ونشاطا وكفاءة من الشكلين الاخرين »[2] .

أما الهيئات المختلفة التى قد توجـد فى المجتمع مثل الهيئة البرلمانية ، أو الهيئة القضائية ، أو الهيئة التنفيذية ، فإنها تستمد سلطتها من إرادة الحاكم ، وحياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم منوطة بإرادة الحاكم المطلقة .

ويرى هوبز أن قانون الطبيعة ، ليس قانونا على الحقيقة ولكنه عبارة عن استنتاجات أو نظريات تساعدنا على البقاء والدفاع عن أنفسنا . أما القانون الحقيقى فهو كلمة يضعها الحاكم تتيح له الحق فى أن يأمر الجميع[3] . وذلك الحق الممنوح للحاكم إنما رتبته نصوص ومواد العقد الاجتماعى ، فالقانون المتحضر إذن يتكون من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذى لا يخضع هو لهذا القانون .

أما القانون الالهى Divine law فهو ذلك الذى يصدر عن إرادة الله ، بل ويمكن أن يكون القانون الطبيعى Law of nature صادراً عن الله ، على الرغم من

---

(1) Dunning : Political theories . Book II p. 291 .

(2) Maxey , Political philosophies . p, 227 .

(3) Hoobes : The leviathan . ch xv .

أنه لا يعتمد مباشرة على الأمر الالهى ، ولكن على مجموعة من المبادىء المؤسسة على العقل والأمر الالهى المباشر الموجة لشخص معين أو لمجموعة من الأشخاص يكون بمثابة القانون الصحيح ، ويمكن تسميته بالقانون الالهى الوضعى Divine positive law .

ويرى هوبز أن كل القوانين تحتاج الى تفسيرات خصوصا قانون الطبيعة غير المكتوب ، ويرى أن هـذا الاخير يصبح قانونا صحيحا إذ تجسد فى شكل أوامر نابعة عن الحاكم أو السيادة ، فالسمة الاساسية للقانون عند هوبز هى ارتباط القانون بالسيادة ، ذلك أن القانون لا يصبح قانونا لأنه أثبت صلاحيته أو معقوليته ، ولكن لأنه نابع عن إرادة السيادة[1] .

ولكن إذا كان ثمة تعارض ظاهر بين الأمر الالهى وبين أمر الحاكم ، فأى أمر نتبع ؟ يجيب هوبز بأن الامر الالهى يجب أن يسود كل سلطة ، ولكن هـذا الامر الالهى لا يمكن أن يفهم الا بواسطة العقل الانسانى ، ومن جهة أخرى فإن الأمر الالهى إذا كان موجها إلى كل انسان فيجب طاعته ، أما إذا أدعى الانسان أو هيئة أنه تلقى أمر إلهيا ، فكيف يقتنع البقية أن هذا قد حدث ؟

طبق هوبز المنهج العقلى الدقيق على الأسرار المقدسة للدين المسيحى ، واستنتج تصوراته عن الله والعقيدة والعبادة من افكاره عن المادة والحركة والرغبة الانسانية . ولم يكن هوبز ملحـدا ، ولكن إلهه كان مختلفا عن إله المسيحيين[2] يقول Maxey « لم يكن هوبز ملحدا ، ولم يكن شاكا ، ولكن منهجه ونظرياته وأفكاره أقنعت رجال الدين بأنه عـدو للكنيسة »[3] .

(1) Dunning : Political theories . Book II p. 294 .

(2) Ibid : P. 297 .

3) Maxey : political philosophies p.219 .

لقد أخضع هوبز الكنيسة لسلطان الدولة ، فذهب إلى أن أولئك الذين يجتمعون للعبادة بدون أمر الحاكم وعلمه ليسوا رجال دين أو كنيسة ، ولكنهم يكونون هيئة غير قانونية يجوز القضاء عليها . كما هاجم هوبز فكرة الكنيسة العالمية ، وقرر أن الكنيسة العالمية لا يمكن أن توجد لأنه لا توجد دولة عالمية .

ليس هناك إلا حكومة واحدة ، وسلطة واحدة هى سلطة وحكومة الدولة ، ولذلك فلقد انتقد هوبز وهاجم أولئك الذين يقررون بأن هناك حكومة دنيوية وأخرى روحية أو أبدية ، الأولى تمثل الدولة ، والثانية تمثل الكنيسة . يقول هوبز « إن كلمة دنيوية ، وكلمة روحية ، كلمتان أتيا إلى العالم لكى يضللا الانسان ويصرفاه عن السيادة القانونية الوحيدة ، فليس ثمة إلا حكومة واحدة فى هذا العالم هى الحكومة الدنيوية ، وما عدا هذه الفكرة خطأ وضلال يقود إلى الحرب بين الدولة وبين مايسمى بالكنيسة »[1] .

لقد كان هوبز أول فيلسوف انجليزى يقدم نسقا سياسيا يقف على قدم وساق مع الانساق الكبرى فى التاريخ ، ولقد رفعته أعماله إلى منزلة كبار المفكرين السياسيين ، وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدال كبير بين المفكرين ، سواء من قبل أولئك الذين رفضوها ، أو من قبل هؤلاء الذين قبلوها[2] .

ولقد أصدر هوبز عدة مؤلفات عبر فيها تعبيرا صادقا عن التقاء مجموعة تيارات متضاربة فى الفكر الأوربى ، أثرت على فلسفة السياسة . ولقد عاش هوبز فترة الحرب الأهلية وشاهد الصراع المرير بين الملك والبرلمان ، مما دفعه إلى تأييد الحكم المطلق ، ويعتبر هوبز أول الفلاسفة المحدثين الذين حاولوا إقامة علاقة بين

---

(١) Hoobes : The Leviathan . ch xxix .

(٢) Dunning : political theories . Book II . p. 300 .

النظرية السياسية ومذهب حديث تماما فى الفكر ، وعمل كل ما فى وسعه لتفسير هـذا المذهب على أسس علمية ، تغطى جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشرى فى ناحيته الفردية والاجتماعية .

يقول جيتل « إن نظرية هوبز لم يكن لها تأثير سريع على الفكر السياسى الانجليزى على الرغم من أن كرومويل تأثر بها فى حكمه الدكتاتورى ... إنها أثرت فيما بعد وبالتحديد فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر على كتابات بنتام وأوستن ، كما تأثر سبنسر بتشبيه هوبز الدولة بأعضاء الجسم الانسانى ، كما أن اسبينوزا تأثر بهـذه النظرية »[1] .

ويقرر رايت أن هوبز « كان واحدا من المؤسسين الأوائل لمذهب العقد الاجتماعى »[2] ذلك المذهب الذى استنتج هوبز ضرورته للخروج بالانسان من حال الطبيعة الأولى إلى حال المجتمع المدنى المتحضر . والواقع أن هوبز « قد زاد الفكر السياسى خصوبة »[3] بآرائه عن حال الطبيعة ، والعقد الاجتماعى ، ونظرية السيادة ، والحرية ، والحكومة ، والقانون واستبعاد السلطة الكنسية عن التأثير فى مجريات الأمور السياسية التى يديرها الحاكم الدنيوى إدارة مطلقة من كل قيد . .

والواقع أن هوبز يختلف عن ميكافيللى ، فبينما صاغ هوبز فلسفة سياسية متكاملة ، اتجه ميكافيللى إلى الناحية التطبيقية أو إلى ما نسيمه الآن بفن الحكم ، فاهتم ببيان الوسائل المشروعة وغير المشروعة التى تمكن الحاكم من السيطرة على رعاياه . ولذلك جاز لنا أن نقرر بأن هوبز كان فيلسوفا بينما كان ميكافيللى رجلا سياسيا عمليا .

---

(1) Gettell , R.G. , History of political thought (1924) p. 271.

(2) Wright : A History of modern philosophy. p. 66 .

(3) Maxey : Political philosophies . p. 235 .

كذلك يختلف هوبز عن أرسطو ، فبينا ذهب أرسطو إلى أن الاجتماع الانسانى حالة طبيعية بين الناس ، وأن الانسان حيوان سياسى ، يتجه إلى الاتحاد بغيره مكونا الدولة بالفطرة ، نجد هوبز يقرر أن كل إنسان ينظر إلى نفسه نظرته إلى كل مستقل ، ويعتقد أن له حقا على جميع الأشياء يساوى حق الاخرين عليها ، وما نتج عن ذلك من بؤس وهول وقتل وتشريد ، ويترتب عن ذلك أن الانسان ليس اجتماعيا بطبعه ، وإنما الظروف والملابسات هى التى قادته إلى التعاقد مع الاخرين اضطرارا لكى يضمن لنفسه الأمن والطمأنينة ، كل هـذا يجعلنا نقرر مع جمهرة المفكرين السياسيين بأننا لا يمكن أن نتجاهل هوبز ، ولا يمكن أن تتجاهـله الأجيال القادمة .

* عن هوبز وفلسفته السياسية يمكن للقارىء أن يرجع إلى دراسة Warrender عن The political
philosophy of Hobbes, his theory of obligation (Oxford 1957) وإلى دراسة
Strauss, عن The political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis
(Oxford 1936) ودراسة Stephen, L. عن Hobbes (New york 1904) ودراسة
Roberison, G.C. عن Hobbes (Edinburgh - London - 1886) ودراسة Taylor,
A. E. عن Hobbes (London 1908) ودراسة Raymond , P. عن Politique et
philosophie chez Thomas Hobbes (Paris 1953)

الفصـــل الثانى

رينـــيه ديـــكارت

أولا

ديكارت : عصـره وحياته ومؤلفـاته ومنهجـه

أ ــ عصــره

تتسم الفترة التاريخية التى يطلق عليها العصر الحديث ، بملامح وخصائص تختلف فى جوانب كثيرة عن العصور الوسطى ، وأهم هذه الجوانب فى رأى « رســل Russell »[1] ، جانبان هما : تضاؤل سـلطة الكنيسة وتزايد سلطة العلم . فهى أقرب الى الثقافة التى باعـدت بينها وبين الدين ، بحيث اتخـذت من العلم ركيزة تقوم عليها وتنطلق من خلالها ، مبتعدة عن الثقافة الدينية التى سيطرت على عقول الناس طوال العصور الوسطى وأبان العصر الحديث .

ولد رينيه ديكارت عام ١٥٩٦ وتوفى عام ١٦٥٠ ، فامتدت حياته أثناء حكمى هنرى الرابع ولويس الثالث عشر ملكى فرنسا ، ثم بعد وفاة الأخير حتى أوائل عصر الفروند La Frondé ووزارة مزاران وهى فترة اتسمـت بالهـدوء والاستقرار انعكسا على تفكير ديكارت وميتافيزيقاه .

ولقد جاء ديكارت بعد عدة تيارات فكرية عنيفة قامت فى أوربا منذ ابتداء القرن الساس عشر ، وجاءت فلسفته فحـولت تلك التيارات تحويلا جوهريا ،

(1) Russell , Bertrand , A history of western philosophy, Simon, New York , 1945 , p. 491 .

فالقرن السادس عشر هو عصر النهضة والاحياء والاصلاح ، فهو عصر التجديد . ولن ينتهى التجديد ، ولن يصبح الجديد حديثا ، الا على يد رجال من أمثال ديكارت .

ومحاولات عصر النهضة ومغامراته كثيرة متنوعة سنذكر منها بايجاز ما كان مرتبطا بالدين والعلم والفلسفة والفن ، وسنشير بوجه خاص الى رد فعل ديكارت عليها . فبالنسبة الى دائرة الدين ظهرت الدعوة البروتستانتية بهدف القضاء على جميع الوسطاء بين الله والانسان والتقرير بأن الانسان فريد وحيد ، أمام الاه العزة والكمال . ولقد تأثر ديكارت بهذه الدعوة حين طالب فى فلسفته بالاستغناء عن الوسطاء بين النفس والحقيقة المطلقة .

أما فى الميدان العلمى فلقد ابتدأت المحاولات والمغامرات فيه أثناء القرن الخامس عشر وبلغت قمتها عند جاليليو معاصر ديكارت وهى تنقسم الى أنواع ثلاثة : أولها مغامرات الرحالة والجغرافيين ، وثانيها اكتشفات علم الفلك ، وثالثها وهو الاهم بالنسبة الى ديكارت هو تجديد منهج العلم وروحه بوجه عام . وقد ابتدأت البحوث المنهجية والمنطقية اثناء القرن السادس عشر عند راموس Ramus الذى انتقد منطق ارسطو ومهد بذلك لانتقاد ديكارت أعظم التمهيد . ثم استمرت تلك البحوث عند فرنسيس بيكون صاحب الاورجانون الجديد ، الا أن اعظم وأخصب مظاهر المنهج قبل ديكارت كانت موجودة عند معاصره جاليليو الذى اعتمد على الرياضة فى وضع الفرض العلمى والبرهنة عليه واتجه الى المذهب الآلى فى العلم وهو بهذه الناحية الاخيرة أثر فى الاتجاه الآلى الميكانيكى الذى نجده فى فلسفة ديكارت .

وبالنسبة للميدان الفلسفى فقد اتخذت المغامرات فيه اتجاهين : الاول — اتجاه الشك الذى اتخذه مونتينى Montaigne وهو الاتجاه الذى كان شائعا فى فرنسا وايطاليا واسبانيا فى وقت واحد . ولقد أثر هذا الاتجاه فى فلسفة ديكارت أبلغ تأثير ، أما الاتجاه الثانى فهو ذلك الذى اتخذه بعض فلاسفة ايطاليا فى

القرن السادس عشر وحاولوا فيه تجديد التراث اليونانى القديم بوجه عام وتراث الافلاطونيين المحدثين بوجه خاص . ولقد رفض ديكارت هذا الاتجاه الاخير لانه يبتعد عن روح العلم والمنهج العلمى .

ونحن نجد أن الفن الاوربى الذى كان سائدا فى هذا العصر هو فن الباروك ، وهو فن يمتاز بأن وحدة الالهام وقدرة الفنان على التنسيق والتنظيم فيه لا تظهران بقدر ما يظهر فيه تنوع ذلك الالهام وغناه ، وتنوع تعبيراته واختلافها بينها ، الى حد التناقض . كما يمتاز هذا الفن بالقوة والتدفق الحيوى والاسراف والتنوع ، سواء كان ذلك فى تصوير الجسم الانسانى أو فى اختيار مناظر الطبيعة أو فى الالوان ذاتها . ولقد تأثر ديكارت بناحية القوة والحيوية التى كانت سائدة فى ذلك الفن ، الا أنه أخضع جميع مظاهره لعقل مدبر وارادة حاكمة ، بحيث يصبح البفن عنده متسقا مع مبادىء فنية نابعة من العقل .

ب ـ حياتـه :

ولد رينيه ديكارت فى ٣١ مارس عام ١٥٩٦ بمدينة لاهاى بمقاطعة تورين Touraine بفرنسا . وقد التحق فى صباه بمدرسة لافليش للآباء اليسوعيين وكان ذلك فى أبريل عام ١٦٠٤ ، أما الثقافة التى تلقاها ديكارت فى تلك المدرسة فتنقسم الى مرحلتين : الأولى ، أدبية لغوية ، وهى دراسة الكتاب اليونان والرمان القدماء فى لغتهم الاصلية . والثانية ، هى مرحلة الدراسة العقلية البحتة التى تقوم أغلبيتها فى مواد الفلسفة واقليتها فى العلم الرياضى . والحق أن ديكارت كان مولعا بالرياضيات التى درسها فى كتب كلافيوس Clavius اليسوعى وهو عمدة علم الجبر فى ذلك الوقت . وفى عدة كتب اخرى تتناول فروع الرياضة الاخرى . أما سبب اهتمامه بالرياضيات فهو اعتقاده بأنها تتميز من بين العلوم جميعا بالدقة والوضوح والتميز . ومع ذلك فهو لا يتصور الحقيقة فى ضوء الاستخدام الرياضى وحسب لان الرياضة عنده لا تمثل الا اطارا دقيقا

ونموذجا صوريا واضحا يساعدان على الاسترشاد بهما فى سائر معارفنا الأخرى غير الرياضة[1] . ونحن نلمس من هذا اهتمام ديكارت الكبير بتطبيق المنهج الرياضى على فلسفته كلها[2] .

لقد ظهرت عند ديكارت منذ صباه مواهب نادرة ، حيث كان يتميز بكثرة الاسئلة التى يوجهها الى أساتذته والى من حوله ، مما جعل والده يطلق عليه لقب الفليسوف[3] . كما نال اعجاب معلميه لتفوقه وظهور نبوغه المبكر وبخاصة فى مجال العلوم الرياضية .

تخرج رينيه ديكارت من مدرسة لافليش فى صيف عام ١٦١٤ أى بعد أن جاوز الثامنة عشر بقليل ، ثم حصل من جامعة بواتييه فى عام ١٦١٦ على درجتى البكالوريوس والليسانس فى الحقوق ، وليس هناك تفاوت كبير بينهما ، سوى فى أن الثانية تسمح لصاحبها بممارسة مهنة المحاماة بعد مدة معينة من التمرين .

سجل ديكارت اسمه فى سجل المحامين منذ سنة تخرجه ولم يترافع أمام القضاء قط . وفى عام ١٦١٨ اشترى له أبوه وظيفة ضابط ، على عادة نبلاء ذلك الوقت . وعاش ديكارت بمدينة بريدا Berda بهولندا مدة ما ، تعرف أثناءها باسحاق بيكمان Isaac Beeckman الذى كان له أعظم الأثر فى توجيهه توجيها علميا . وكان بيكمان مهتما بالرياضيات والعلوم وبعلم الطبيعة بنوع خاص ، متجها فى بحوثه الى تأويل الظواهر الطبيعية تأويلا رياضيا ميكانيكيا عاما . ولا

---

(1) Garforth , F. W. , The Scope of Philosophy , p. 84 .

(2) Hampshire , Stuart , The Age of Reason, p. 60 .

(3) Hoffding ; Harald , A History of Modern Philosophy . Macmillan, London, 1935 , Vol , 1, p. 212 .

شك أن ديكارت تعلم منه الكثير أثناء اقامته بهولندا بدليل تلك الكلمات كتبها له فى ذلك الوقت : « انك فى الحقيقة الانسان الوحيد الذى أيقظنى من خمولى ، وأعاد الى نفسى علما كاد ينمحى من ذاكرتى ، وأرجع عقلى الى جليل الأعمال بعد أن كان قد نبذها »[1] . « لقد كنت نائما فأيقظتنى »[2] .

حلم ديكارت فى احدى ليالى الشتاء عام ١٦١٩ بأسس علم عجيب ، يخالف فيه علماء فكره ومفكرى عصره ، واعتقد ديكارت بأن هذا وما ماثله انما هى الهامات صادقة من عند الله الذى هو مصدر كل نور واشعاع ، وانها تحمل فى طياتها لب الحقيقة ، فاسلم ديكارت نفسه الى العزلة والتأمل الطويل المتواصل ، بهدف الوصول الى المعرفة الحقة ، وذلك تنفيذا لتلك الأوامر الالهية[3] . ولقد خرج ديكارت نتيجة عزلته هذه بشعار حمل لواءه دائما وهو : « إن السعيد هو من استطاع أن يعيش فى خلوة وعزله Happy he who lives in solution »[4] .

ولكن لا تعنى هذه الرغبة فى الهدوء والسكينة والخلوة الى الذات أن يعيش الفيلسوف فى برج عاجى بعيدا عن المجتمع ومشكلاته ، ان ديكارت لم يكن يبغى العزلة عن المجتمع كلية ، وعدم المشاركة فى مشكلاته ، بل على العكس تماما ، فان هذه الخلوة الى الذات والاستغراق فى التفكير ، انما تستهدف الابتعاد مؤقتا عن ضجيج الحياة الاجتماعية والمادية ، حتى يهيىء لنفسه الهدوء والسكون اللازمين للتأمل والتفكير والفلسفة[5] .

---

(١) نجيب بلدى : ديكارت ، ص ٣٢ .

(٢) عثمان أمين : ديكارت ، ص ٣٨ .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٧ ص ٥٩

(4) Hoffding , Harald , A History of Modern Philosophy , Vol. 1, p, 213 .

(٥) عثمان أمين : ديكارت ، ص ٧١ .

ونحـن لا نعرف على وجـه الدقة كيف أمضى ديكارت أوقاته بين عام ١٦١٩ وعام ١٩٢٢ وكل ما يمكن أن نذكره هو أنه قام برحـلة طويلة من جنوب غربى المانيا حيث كان قد أبحـر من هـولندا الى فرنسا فى رحـلة لا يمكن تحـديد ميعادها بالضبط ، كما سافر الى ايطاليا ثم رجع منها الى فرنسا التى كانت بينه وبين صـديقه الأب مرسـين Mersenne فيها عـدة مراسلات .

واهم أحـداث حياته بعد ذلك الاجتماع الذى تم فى خريف عام ١٦٢٧ عند القاصـد الرسولى بباريس وحضره ديكارت والكردينال دى بيرول Cardinal de Bérulle مؤسس جماعة الأوراتوار Oratoire الدينية وغيرهما من كبار العلماء والمفكرين .

عاد ديكارت الى هولندا قادما من فرنسا عام ١٦٢٩ وانتسـب هناك الى جامعة فى مدينة فرنكر Frenecker حيـث تابع فيها دروس عـلم الطبيعة . ثم انتسب بعد ذلك عام ١٦٣١ الى جامعة « ليـدن » واتصل فيها بالرياضى والمستشرق جوليوس Golius ، الذى عرض عليه بعض مسائل هندسـية ، لم يحـلها المهندسيون القدماء ، فاهـتدى ديكارت أثناء حلها الى اكتشـاف مبادىء الهندسـة التحـليلية . وتعرف ديكارت عن طريق جوليوس بقسـطنطين هويجـنز Constantin Huygens والد عـالم الضوء الشهير كريستيان هويجـنز .

ونحـن نعلم أيضا أنه استقر فى عام ١٦٣٣ مـدة ما بمدينة ديفنتر Deventer واتصل بهيلين هانس Héléne Hans وأنجـب منها بنتا . ومن نهاية عام ١٦٣٣ إلى عام ١٦٣٥ استقر بامستردام ورحـل منها وعـاد اليها عام ١٦٣٦ حيـث عمل على انهاء كتبه العلمية والمقال عن المنهج . وفى أوائل عام ١٦٣٧ بـدأ بمباشرة طبع تلك الكتب[1]

(١) نجيب بلدى : ديكارت ص ٣٨ - ٣٩ .

إذن فنحن نلمس من هذا شغف ديكارت بالسفر والترحال ومخالطة الناس على اختلاف نزعاتهم ومشاربهم وأجناسهم[1] من جهة ، وإقباله على تنوع معارفه وعلومه من جهة أخرى . ولقد انتهت هذه الرحلات برحلته الأخيرة إلى السويد التي انتهت حياته فيها عام ١٦٥٠[2] .

جـ - مؤلفاته :

لقد ألف ديكارت كتباً كثيرة ، عبرت بصدق عن روح فكرية عالية وأفصحت عن ملامح شخصيته المتميزة بين عديد من الفلاسفة ، بأسلوبه البسيط وعباراته الواضحة ، وهذا التفرد في الشخصية كان مصاحباً لخصوبة انتاجه . ومن أهم مؤلفاته الفلسفية :

١ - مقال عن المنهج عام ١٦٣٧	Discourse on Method
٢ - التأملات في الفلسفة الأولى عام ١٦٤١	Meditations on First Philosophy
٣ - مبادىء الفلسفة عام ١٦٤٤	Principles of philosophy
٤ - انفعالات النفس عام ١٦٤٩	The passions of the soul
٥ - قواعد لتوجيه العقل عام ١٩٢٨	Rules for the Direction of the mind

ويلاحظ أن هذا الكتاب الخامس لم يتمه ديكارت ، وكان يستهدف منه

(١) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضرى ، المطبعة السلفية ومكتبتها القاهرة ١٩٣٠ ، ص ١٥

(2) Haldane , Elixabeth S., G. R. Ross, « Descartes and spinoza» in Great Books of the Western World, ed. by R. M. Hutchins, Vol. 31, The University of Chicago , 1952, p. x.

اقامة الفلسفة على أساس بناء جديد ، يكفل لها التصدى لتيارات الفلسفات القديمة ، ويصونها من التردى فى مهاوى الشك وضلالات الوهم ، وتعصم مراعاتها الذهن من الوقوع فى الخطأ[1] .

والواقع ان ديكارت قد عالج مشكلة الحرية — كما سنرى ذلك فيما بعد — من خلال كتاب « مبادىء الفلسفة » وكتاب « التأملات » وكتاب « مقال عن المنهج » وفى بعض رسائلة للاميرة اليزابيث .

د — منهجـــه :

ان أهم ما يميز فلسفة ديكارت العقلية عن سائر الفلسفات السابقة عليه هو أنه كان مقتنعا بحاجة الفلسفة الى منهج دقيق للبحث . لقد رأى أن المنهج الذى ينبغى أن تستخدمه الفلسفة لا بد وأن يشبه ذلك المنهج الذى يستخدمه الرياضيون والفيزيائيون . ولكننا نتساءل أى منهج ذلك الذى يحدده ديكارت ويرى أن الرياضيات تستخدمه ؟ وكيف يمكن تطبيق ذلك المنهج فى الفلسفة ؟ .

لقد أراد ديكارت أن يستأصل الفكر المدرسى ورواسبه من الفلسفة ولذا وجد أنه من الضرورى ، لكى يبلغ هذا الهدف ، أن يستخلص من الافكار القديمة التى سبق أن تلقاها ، وبعد ذلك يتجه الى بناء المعرفة على أساس واضح لا يرق اليه الشك . وقد وجد ديكارت أن هذا الاجراء لا يتسنى القيام به مالم يتبع المنهج الرياضى[2] . فمن المعلوم ان الرياضيات قد انتظمت فى اطار نسق استنباطى Deductive

---

(1) Garforth , F.W. , The Scope of Philosophy, p. 85 .

(2) Wright , Willam Kellay , A history of modern philosophy, Macmillan Co mpany , New York , 1947 , p. 72 .

system منذ بدايات التفكير الفلسفي والمنطقي ، فنجد ارهاصات هذا النسق عند أفلاطون وأرسطو كما نجح اقليدس لأول مرة فى وضع « علم الهندسة » على هيئة نسق استنباطى محكم وذلك حوالى عام ٣٠٠ ق . م . ولقد اكتشف ديكارت أهمية هذه الفكرة وقوتها وفاعليتها ، ومدى صلاحيتها لا سيما وهو الفيلسوف الرياضى الذى قدم لنا بعبقريته الخلاقة الهندسة التحليلية علما جديدا .

نعم ، لقد وجد ديكارت بثاقب نظره ، أن « الحساب والهندسة يستخدمان الاستنباط وأنهما وحدهما يحققان أعلى درجات اليقين ، وأنهما أكثر العلوم بساطة ووضوحاً . فإذا أريد للفلسفة - أو أى علم آخر - أن تتصف قضاياها باليقين ، فلنتخذ من هذين العلمين نموذجاً »[1] .

ومعنى القول باتخاذ المنهج الاستنباطى نموذجاً ، يرجع فى حقيقة الأمر إلى أن المنهج الاستنباطى يبدأ حركة سيره الأساسية بمقدمات مسلم بصحتها ليحصل منها على نتائج . ثم ينظر فى النتائج مرة أخرى ليحصل منها على نتائج أخرى ، بحيث لا بد وأن تصدق هذه النتائج ، طالما أننا سلمنا بصحة المقدمات . وهنا يكتسب النسق صفة اليقين ، ويوصف اليقين هنا بالوضوح والتميز ، ومن ثم فاننا « نصل الى الافكار الواضحة المتميزة بطريق ما يسميه ديكارت الحدس والاستنباط »[2] .

لكن ما هى الأفكار التى يريد ديكارت أن يتوصل اليها ويؤكدها ؟

---

(١) محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفى ، منشورات جامعة بيروت العربية ، بيروت ١٩٧٤ ص ٥٠

(٢) المرجع السابق : ص ٥١ ، وايضا : توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٤ ص ٣٥١ .

يقول كواريه : « هـذه الأفكار هى الافكار الرياضية ، وهـذا العقل هو العقل الرياضى كذلك ، فبالرياضيات دون سواها بلغ العقل الانسانى الوضوح واليقين »[1] .

إن علينا الآن ، حتى نفهم المنهج عند ديكارت فى أصـوله وقواعده ، أن ننظر فى الحـدس والاستنباط ، لانهما قاعدتا الوضـوح .

١ – الحـــدس intuition عنـد ديكارت هو الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن ، بلا وساطـة بعض الحقائق ، فتقبلها النفس وتثق فى صحـتها وصـدقها ، أو هـو نظرة ثاقبة من نظرات العقل ، بلغت من الوضـوح والتميز مبلغا يزول معـه كل شك ، فمثلا اذا ركز عقـلنا انتباهه فى تحـليل فكرة المثلث ، فانه يدرك مباشرة أن للمثلث ثلاث زوايا وثلاثة أضـلاع ، وأنه شكل مقفل .... الخ .

وهـذه الحقائق المباشرة هى أفكار بسيطة وواضحـة ، تقابلنا كثيرا فى مجال دراستنا . فهى تقدم لنا النقاط الأولى التى نبدأ منها ، أو هى « المبدأ المطلق فى الموضـوع » .

٢ – أما الاستنباط deduction فهـو العملية العقلية التى نستنتج بها قضية من قضية أو عدة قضايا ، أو هو استنتاج بشكل سابق من قضايا معينة وضعناها ، كل النتائج المترتبة عنها ، وذلك عن طريق الاستنباط البرهانى . فمثلا بعد أن نتوصل الى تعريف المثلث عن طريق الحـدس ، وبعض البديهيات والمقدمات الضرورية للبرهان ، نستطيع أن نبرهن على صـحة النظرية ، التى تقول أن مجمو ع زوايا أى مثلث يساوى قائمتين .

---

(١) الكسندر كواريه : ثلاثة دروس فى ديكارت ، ترجمة يوسف كرم ، المطبعة الاميرية ، القاهرة ١٩٣٧ ، ص ٢٦

أى اننا نستخدم الحدس فى ادراك المبادىء الاولى للعلم والفلسفة ثم نقوم بعملية الاستنباط لتكوين القضايا الاولى التى تنتج عن هذه المبادىء .

ولكن ليس من السهولة فى كل الاحوال أن نكتشف بالحدس هذه المبادىء ، وأن نستخرج منها النتائج الاولى ، فقد تواجهنا بعض الصعوبات ، التى تتعقد فيها هذه النتائج ، بحيث نجد من الممكن — احيانا — ان نستنتج من المبادىء الواحدة نتائج مختلفة . وهنا يأتى دور التجربة التى تساعدنا على اكتشاف أى هذه النتائج قد اختير فعلا . فالتجربة هى التى ترشدنا الى النتيجة المتحققة بالفعل ، وليس علينا حينئذ الا البحث فى تفسير صدور هذه النتيجة من المبادىء التى نتحقق من صحتها بصورة لا تقبل الشك .

وهكذا فالحدس والاستنباط والتجربة هى المراحل التى يتعين علينا اتباعها ، للوصول الى المعرفة الحقيقية اليقينية ، بشرط أن نجيد استخدامها بطريقة صحيحة[1] .

وعلى أية حال ، فقد استقصى ديكارت منهجه من الرياضة ، لانها تتصف بالوضوح والبساطة والصدق ، وتبتعد عن الخطأ والمغالطة ، وهذه الخصائص أهم ما تنفرد بها الرياضة عن العلوم الأخرى ، فضلا عن النتائج الباهرة والحقائق الثابتة التى تحققت فى مجال العلوم الرياضية .

أراد ديكارت اذن أن نقيم فلسفة يقينية كاملة ، على غرار العلوم الرياضية ، ولا عجب فى ذلك ، لا سيما وأنه قد تعلم مبادىء الرياضيات عن « اسحق

---

(١) اندريه كريسون : ديكارت ، ترجمة حسن شحاتة سعفان ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ص ١٨ — ١٩ .

بكمان » ــ فقد كان ديكارت نفسه فيلسوفا ، ورياضيا ، وعالما ، وتشهد بذلك أعماله العظيمة فى الفلسفة والرياضيات[1] .

لذلك يقرر ديكارت أن المنهج المقترح تطبيقه فى ميدان الفلسفة يماثل تماما ، المنهج المستخدم بنجاح فى الهندسة ، والذى أسفر عن اكتشافه للهندسة التحليلية . وبهذه الطريقة حاول ديكارت أن يقضى على الفجوة التى كانت بين الفلسفة والعلوم الأخرى .

لذا نراه يلخص ، بطريقة مألوفة ، فى القسم الثانى من « المقال عن المنهج » أربع قواعد بسيطة ، ينبغى على الانسان اتباعها ومراعاتها ، ليصل الى المعرفة الصحيحة [2] ، وهذه القواعد هى :

القاعدة الأولى :

ألا أسلم بشىء على الاطلاق على أنه حق ، مالم أتعرف بوضوح أنه كذلك وهذا يعنى أن أتجنب بعناية تامة التعجل والتسرع فى الحكم ، وعدم التمسك بالأحكام السابقة ، وألا أقبل شيئا منها ، إلا ما يتجلى لعقلى بوضوح وتميز لا يدع معه فرصة للشك .

ويقصد ديكارت من قاعدته الأولى ، ألا نقبل الأفكار والمعلومات التى لا تتضح لنا بجلاء وتميز ، وتصدر عن البداهة العقلية ونور العقل الفطرى ، وكذلك تطالبنا هذه القاعدة بالتخلص كلية من الآراء السابقة ، مهما كان مصدرها ،

---

(1) Russell , Bertrand , A history of modern philosophy , p.560 .

(2) Wright , William Kellay , A history of modern philosophy , p. 72 .

والا نندفع فى أحكامنا وراء عواطفنا ورغباتنا ، بل نلتزم فى كل تصوراتنا وأحكامنا بأوامر ومطالب العقل وحده . وتعتبر هذه القاعدة بداية نستشف منها اتجاه ديكارت الى المطالبة بحرية العقل وتحريره من سيطرة وسطوة الآراء السابقة .

القاعدة الثانية :

أن أقسم كل واحدة من الصعوبات والمسائل التى أفحصها الى أجزاء بقدر المستطاع ، وبما يبدو أنه ضرورى لحلها بأفضل طريقة ممكنة .

ومعنى هذا أن نبدأ فى تحليل المشكلة التى نعالجها الى أكبر عدد من العناصر الجزئية البسيطة والواضحة ، حتى نستطيع حلها على أكمل وجه .

القاعدة الثالثة :

أن أواصل تأملاتى وفق نظام محكم ، مبتدئا بأبسط الموضوعات وأسهلها فهما ، لكى أرتقى تدريجيا أو شيئا فشيئا الى معرفة أكثر تعقيدا ، وأن أفرض نظاما بين الأمور التى لا يسبق بعضها البعض الاخر بالطبع .

يرى ديكارت فى القاعدة الثالثة من قواعد المنهج ، أن ننتقل بأفكارنا من بعض المسائل الاولية البسيطة الواضحة الى مسائل أخرى أشد منها تركيبا ، للتأكد من صدق نتائج التحليل ، أى أن نتقدم من الامور البسيطة فى تسلسل منطقى خطوة بخطوة حتى نصل الى الامور الاكثر صعوبة .

والواقع أن قاعدتى التحليل والتأليف السابقتين ، تشكلان حجر الاساس فى كل تفكير علمى ، حيث يبدأ المفكر أو العالم فى تحليل الظواهر أو الافكار الى أبسط عناصرها ، ثم يقوم بعملية التأليف لاعادة صياغة هذه الأفكار أو الظواهر للوقوف على مدى صحة نتائج التحليل .

القاعـدة الرابعة :

أن أعمـل فى جميع الأحوال على احصاءات كاملة : ومراجعات عامة وشاملة مما يجعلنى على ثقة من أننى لم أغفل شيئا يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث .

وتهدف هـذه القاعدة ، أن نحيط احاطة كاملة وتـامة بكل ما يتصل بالمشكلة المطروحـة للدراسة والبحث ، بحيث نتحرى الدقة فى جمع المعلومات التى تتعلق بالمسألة التى ندرسها[1] .

وهـكذا يمكننا أن نلاحـظ النظام العقلى الصـارم الذى أتبعه ديكارت فى صياغة منهجـه ، ولا يخفى علينا أن هـذه القواعد ، بالطريقة التى قدمها ديكارت ، انما تعبّر باختصار عن الاجراءات التى تتبع فى حـل المشكلات الاصلية فى الهندسة [2] .

يصرح ديكارت أن صياغة المنهج هى مجرد خطوة تمهيدية ، اذ أن ما يتطلع اليه هو محاولة اكتشاف الطريقة التى تجعل من معرفتنا للاشياء الماثلة لنا ، لها طابع الوضوح والتميز[3] .

أى أن ديكارت عندما قام بوضع قواعد المنهج ، لم يفرض شروطا مسبقة بجانب وضوح الفكر وتميزه ، اكثر من مطالبة الباحث بأن يقوم بتحـليل المعضلات والمشكلات التى تعترض طريقه ، ثم ينظم ويرتب أفكاره على اساس منطقى ، وأخيرا ينظر الى موضوع بحثه نظرة شمولية من جميع النواحى ، متوخيا فى ذلك كله النظام والدقة[4] .

(١) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ص ص ٣٠-٣٢ وكذلك

Wright , William Kellay , A history of modern philosophy , p. 72 .

(2) Ibid : p. 74 .

(3) Hoffding : Harald, A history of modern philosophy, Vol. 1 , p. 218 .

(4) Hampshire, Stuart , The Age of Reason , P. 60 .

ثانيـا

النسق الفلسفي الديكارتي

أ ــ الشك المنهجي عند ديكارت :

ذهب ديكارت إلى أن الفلسفة هي دراسة الحكمة ، والحكمة تشمل سائر المعارف التي يستطيع الانسان معرفتها ، سواء لهداية حياته أو للمحافظة على صحته أو لاكتشاف جميع الفنون[1] ، أي أنها العلم بالمبادىء الأولى أو العلم الكلي الشامل[2] . لذلك قسّم ديكارت الفلسفة الى قسمين رئيسيين : الأول ينصب على الميتافيزيقا ، والتي تتضمن مبادىء المعرفة ، وتهتم على وجه الخصوص بتفسير أهم صفات الله باعتباره جوهر الحقيقة والضمان لكل يقين ، وكذلك تبحث في روحانية نفوسنا وسائر المعاني الفطرية التي توجد في داخلنا . أما بالنسبة للقسم الثاني من الفلسفة فهو ينصب على العلم الطبيعي الذي يشمل البحث في العالم الفيزيائي بصفة عامة من حيث تركيبه وأبعاده ، ثم يوجه اهتمامه الخاص الى دراسة طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام الماثلة في العالم ومن بينها الانسان .

ويعطينا ديكارت تصورا واضحا نلمسه في واقعنا المحسوس حيث يشبه الفلسفة بشجرة ، تمثل الجذور فيها الميتافيزيقا ، ويمثل الساق العلم الطبيعي أما الفروع أو الاغصان فهي تمثل العلوم الأخرى وهي ، الميكانيكا والطب والأخلاق[3] ، وتبقى الأخلاق التي هي من تنظيم سلوك النفس البشرية وتثقيفها .

---

(١) ديكارت ، مبادىء الفلسفة ، ترجمة عمثان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ ص ١٤

(٢) محمد علي أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، دار الجامعات المصرية ، اسكندرية الطبعة الثالثة ١٩٧٤ ص ٥٧

(٣) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة عمثان أمين ، ص ص ١٨ - ١٩

ولعل أهم ما فى هـذه الشجرة المثمرة هو فيما تحمل من ثمار وليس جذرها أو جذعها وبالمثل فلا يقتصر أهمية الفلسفة على الميتافيزيقا أو العلم الطبيعى ، اذا نظرنا اليهما فى ذاتهما ، بل تنصب الأهمية كلها على هـذه الأنواع من الميكانيكا والطب والأخلاق .

ان هـذه الثمار تفضى بنا الى قواعد السلوك السليم وتدبير معاشنا وسبل حياتنا ، وبواسطتها نستطيع أن نتحكم فى الطبيعة ونصبح مالكى زمامها ، وهـذا هو ما عبر عنه بيكون حين يقول : « ينبغى لنا أن نفهم الطبيعة ، اذا أردنا أن نسيطر عليها ونخضعها لمشيئتنا »[1] .

هـذا ويبدأ ديكارت نسقه الفلسفى بالشك . والشك عنده هو خطوة التأمل الفلسفى الأول بل وخطوته الأساسية ، فان أدى بنا الى المبادىء الأولى كان السبيل الى اليقين الفلسفى ، وان لم يصل الى ذلك لم يكن شكا منهجيا ، بل كان شكا هداما لا سبيل الى الوصول الى أى يقين ابتداء منه .

والشك خطوة ضرورية لا بد من اتخاذها : فخبرتى بالخطأ وتعرضى له منذ عهد بعيد واحتمال تجدده بفعل تلك الأحكام التى خضعت لها ولم أتبين صحتها سواء كانت أحكاما فرضها الغير علىّ من معلمين أو مرشدين أو من يوكل اليهم أمرى ، أم كانت أحكاما فرضها علىّ الحس والخيال ــ وتعرضهما للخطأ معروف ــ ان كل هـذا يدعونى للشك .

ويلزم الشك فى جميع مصادر تلك الأحكام : فيما بقى فى نفسى من علم تلقيته فى الماضى ، وفى الماضى كله ، فى الحواس والخيال ، أيا كانت تعاليمها . اذ لو خدعتنى هـذه الأشياء مرات ، فما الذى يمنعها من أن تخدعنى دائما . يقول ديكارت :

---

(١) اندريه كريسون : ديكارت ، ترجمة حسن شحاتة سعفان ، ص ١٦

أ ــ لقد تلقيت منذ حداثة سنى قدرا كبيرا من الآراء الباطلة وحسبتها صحيحة ، فكل ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادىء هذا حظها من قلة الوثوق لا يمكن أن يكون الا مشكوكا فيه جدا .

واذن فيلزم اذا أردت أن أقيم شيئا متينا فى العلوم أن أبدأ كل شيء من جديد وأن أوجه النظر الى الأسس التى يقوم عليها البناء .

ولن يتحتم علىّ لذلك أن أثبت بطلان آرائى القديمة . بل ويكفى لأطراحها أن أجد فى كل رأى منها سببا ما ، للشك فيه . ولن يتحتم علىّ كذلك أن أفحص كل واحد على حدة ، بل يكفى مهاجمة المبادىء ، لأن انهيار الأسس يفضى حتما الى انهيار بقية البناء .

ب ــ يلزم أن نضع موضع الشك :

١ – الموضوعات الخاصة للحواس بسبب غلط الحواس وأوهام الأحلام :

كل ما حسبته حتى اليوم أشد الأشياء وثوقا قد تعلمته من الحواس . لكننى تبينت بالتجربة أن الحواس تخدعنى أحيانا . واذن فمن الحيطة الا أعود الى الثقة بالحواس .

قد يقال أنه اذا صح أن الحواس تخدعنا فى الأشياء التى يكون احساسنا بها قليلا وبعدها عنا كثيرا ، فمما لا يقبله العقل انها تخدعنا فى أشياء من قبيل أننى هنا قرب النار وبيدى هذه الورقة التى أكتب عليها .

ولكن اذا فكرت فى أنى انسان ، وأن من عادتى أن أنام ، وأنى اتمثل فى الحلم نفس الأشياء التى أراها فى اليقظة ، وأنه لا توجد قرائن يقينية لتمييز اليقظة من النوم ، فلا سبيل لى الا أن أنظر بعين الشك الى جميع ما تلقيته عن طريق الحواس .

٢ – الأشياء العامة التى كان من الممكن أن تكون نماذج لتلك الأفكار

الخاصة .

٣ – والعناصر العامة التى كان يستطيع خيالنا أن يكون منها هذه الأشياء العامة ، لأنه ربما كان اله واسع القدرة يريدينا على أن نخطىء دائما .[١]

كان على ديكارت اذن أن يتخذ خطة الشك ، لكن ما معنى خطة الشك بالضبط ؟ انها لا تعنى التردد والتأرجح فى قبول حكم من الأحكام أو التأرجح بين القبول والرفض والاستمرار فى هذا التردد والتأرجح . وليس معناها مجرد افتراض حكم من الأحكام أو تصوره أو التفرج عليه إن صح القول . ان معناها عدم التردد أى العزم على عدم «اعتبار» هذه الأحكام وعدم الاهتمام بها وبمرتبتها من الخطأ أو الصواب . فأى اهتمام من هذا القبول ، أى تقدير هو العزم على « عدم الالتزام » بالاحكام المذكورة ، سواء كانت صادرة عن تعاليم ماضيه لم تتبين صحتها أو عن الحس أو الخيال[٢] .

يتضح من هذا أن ديكارت قد استبعد شهادة الحواس ، ثم أقر بأننا نعتقد فى النوم أمورا ونتخيل أحوالا ونحسب لها ثباتا واستقرارا ، ثم نستيقظ فنعلم أن ما رأيناه أثناء النوم كان حلما . واذن فما المانع من أن تكون تصوراتنا فى اليقظة كتصوراتنا فى النوم كلها خيالات لا حاصل لها . الواقع أن ليس ثمة علامات يقينية يمكن أن نميز بها اليقظة من النوم فى وضوح وجلاء .

ثم استبعد ديكارت بعد ذلك شهادة العقل نفسه : لأن بعض الناس قد

---

(١) ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى ، ترجمة عثمان أمين ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة الطبعة الرابعة ١٩٦٩ ، التأمل الأول ، ص ص ٦٥ – ٦٦ .

(٢) نجيب بلدى : ديكارت ، ص ٨٩

يخطئون فى الاستدلال ولو فى أبسط قضايا الهندسة . وزاد على ما تقدم فافترض فرضا لم يسبق اليه ، فقال ما معناه : ربما كان شيطان ماكر مخادع يعبث بعقلى فيرينى الباطل حـقا والحق باطلا ، ويجعلنى بحيث أخطىء على الرغم مما قد يكون لدىّ من يقين نفسى[1] . يقول رسل : « بـدأ ديكارت بالشك فى الحواس ، لأنه رآها غالبا ما توقعنا فى الضلال ، ثم شك فى الرياضيات « والأمور الفكرية بوجـه عام » مفترضا أن ثمة شيطانا ماكرا يستخـدم كل براعته فى تضليله »[2] .

فإذا كان الأمر على هذا النحو كنت أعزل من غير سلاح ، عـلى الرغم مما يظهر عليه معرفتى من بداهة ، بل ربما عجـزت عن الوصول مطلقا الى أى حقيقة . لكننى أستطيع أن احمى نفسى من ذلك الشيطان اذا صـممت منذ الآن على رفض أى قضية قد يخالجـنى الشك فى امكان وقوع الخطأ فيها ، بمعنى أن علىّ أن أضع موضـع الشك جميع الأشياء التى قد أرى فيها أقل موطن للريب .

يجب اذن أن نصطنع منهج الشك المؤقت ، وأن نتشبه بأولئك الذين يهـدمون دارهم لكى يبنوها من جـديد ، لانها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافى . وينبغى الحـذر من فرط الثقة التى نضيفها بطبعنا على معتقداتنا المألوفة وارائنا السابقة وأحكامنا المعتادة ، وعلى كثير من الامور التى لا تبدو لنا بديهية ، الا لأن العادة جرت بأن نراها أو نحكم عليها أو نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك . وينبغى أن تمتد رحـاب الشك الى جميع المجالات ما عـدا مجال الاخلاق والحياة العملية ، لأن أفعال الحياة لا تحتمل عادة أى تأخير ، فهو يلزم نفسه بثلاثة أمور لا يطبق عليها شكه المنهجى وهى :

---

(٢) عثمان أمين : ديكارت ، ص ١١٨ .

3) Russell, Bertrand, A history of modern philosophy , p. 563 .

أولا : أن يطيع الانسان قوانين بلاده ، وأن يحترم عاداتها وتقاليدها ، مع الأمتثال والثبات والحفاظ على الديانة التى نشأ عليها ، وأن يدبر شئونه فى سائر الأمور ، وفقا لأغلب الآراء اعتدالا ، وهى التى رضى عنها العقلاء من الناس .

ثانيا : أن يتجنب الشك والتردد فى سياسته وان يتمسك بما صمم عليه .

ثالثا : أن يجتهد فى كبح جماح شهواته ورغباته ، ليس من أجل مغالبة الحظ ومقاومة القدر Fate . وذلك لأن أفكارنا هى ملك لنا ، نستطيع أن نتحكم فيها كيفما نشاء ، بحيث لا يعترينا الحزن اذا ما اخفقنا فى الحصول على الاشياء التى لا نستطيع بلوغها ، وعلى هذا النحو نستطيع ان ننعم بالغنى والقوة والحرية ، وكل أنواع السعادة[1] . وفيما عدا ذلك من الامور أوجب ديكارت الشك فى وجود العالم الخارجى وفى حقيقة الاشياء المحيطة بنا ، وفى وجود الناس وفى وجود أى حقيقة متميزة ، بل أوجب الشك فى الأحكام التى تبدو لعقولنا أوضح الاحكام وأوفرها بداهة ، لأن من الممكن كما قلنا : « ان شيطانا خبيثا يلهو بى ، ويطيب له أن يوقعنى فى الضلال »[2] .

ويذهب ديكارت فى التأملات الى أن الشك وحده لا يكفى ، بل علينا أن نعتبر المحسوسات والخيالات والافكار باطلة ، يقول ديكارت : « ولكن الشك لا يكفى . فما دمت اقتصر على حسبان آرائى القديمة مشكوكا فيها ، ولكنها فى الوقت نفسه محتملة جدا ، وهى كذلك بالفعل ، فانه ستبقى بقوة العادة مسيطرة على اعتقادى ، ومن أجل ذلك سأتخذ سبيل الاعتقاد بأن جميع هذه

1) Hoffding : Harald, A history of modern philosophy, Vol. 1, p. 240

(2) عثمان أمين : ديكارت ، ص ١١٩ .

الآراء ليست مشكوكا فيها فحسب ، بل انها باطلة كل البطلان وأظل كذلك الى ان يتعادل هـذا الحكم الجـديد مع الحكم القديم فى الميزان ، فيبقى ذهنى حـرا كل الحرية »[1] .

واذا صح كل ذلك فما الذى يبقى للفيلسوف ؟

يبقى أن خـطة الشك أسلم الخـطط ازاء جميع الفروض السابقة . انها الحـزم بعينه ، ازاء أى اعتقاد أو رأى أو حـكم فى أى ميدان من الميادين ، فى العالم المحسوس أو فى العالم المعقول ، وفى جميع العلوم على حـد سواء . ويقضى الشك كما ذكرنا باعتبار كل حكم « كأنه كاذب » وبالتالى بعدم الالتزام بحكم من الاحكام .. يقضى الشك بالتوقف عن الحكم أو « التعليق » époqué كما قال اليونان . فهذا الموقف ان لم يكفل للانسان أى يقين ايجابى فهو يضمنه على الاقل من الوقوع فى الخطأ[2] .

ويجب أن نشير هنا الى الفارق الذى يفصل بين الفيلسوف الذى يستخدم الشك كوسيلة وغاية وهو الشك الهادم مثل شك « بيرون » الذى لا سبيل الى الوصول الى أى يقين من ورائه ، وبين الشك المنهجى عند ديكارت الذى هو فى طبيعته الاصلية شك مؤقت يحرر الفيلسوف به عقله من كل المعارف والتصورات والاداركات السابقة توطئة للوصول الى اليقين ، فطريقة الحوار السقراطى اسلوب من أساليب الشك ، أو منهج من مناهجه ، وكذلك منهج ديكارت ، فالعقل عند ديكارت حافل بأفكار بعضها خاطىء ولا سبيل الى تطهير العقل من هذه الافكار الخاطئة ، الا بافراغه من جميع ما فيه ، وهو لايترك العقل فارغا وخاليا من كل معرفة ، والا شابه غيره من الفلاسفة الشكاك

---

(١) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل الأول ، ص ٦٨

(٢) نجيب بلدى : ديكارت ص ٩٣ .

الحقيقيين ، فهو يعيد اليه ما يراه سليما وبديهيا من هذه الافكار ويطرح الفاسد منها[1] ، والواقع أن كل بحث فلسفى أو علمى دقيق يقتضى استخدام منهج الشك[2] . ولعل أهم ثمة ميزة تفصل بين هذين النوعين من الشك تتمثل كما ذكرنا فى أن الشكاك لا يؤمنون بامكان وصول الانسان الى علم يقينى بحقيقة الاشياء ، أى أن مذهب الشك يلتصق بالشك ولا يغادره . أما اصحاب منهج الشك فيفترضون وجود هذه الحقائق ويعترفون بامكان الوصول اليها ، ولكنهم يسيرون اليها فى حذر شديد ، ويضعون كل قضية أو مسألة موضع الانكار ، الى أن يتبين لهم صدقها أو كذبها . فهم أصحاب منهج من مناهج المعرفة لا مذهب فيها[3] .

ومن ثم فان الشك عند ديكارت هو بمثابة حيلة منهجية ، ولهذا يعتبر شكا مؤقتا لا شكا هادما ، أنه البحث عن نقطة البداية التى يتقدم منها الفكر . ولكن ديكارت لا ينتقل مباشرة من الشك الى اليقين ، الا بسند وضمان الهى يحميه من الشيطان الماكر الخبيث .

ب ــ من الشك الى اليقين الأول :

فى مجال البحث عن اليقين الذى اهتدى اليه ديكارت ، نتيجة لشكه المنهجى ، كما سنرى ذلك فيما بعد ، نجد رأيا طريفا يقلل من أهمية اعتبار ديكارت ، هو أول من استطاع الوصول اليه ، حيث يؤكد « جارفورث Garforth » فى كتابه « مجال الفلسفة The Scope of philosophy » أن البحث عن اليقين والسعى لبلوغه من الأمور التى ارتبطت بوجود الانسان نفسه ، وهذا ما تؤكده الدراسات الانثربولوجية والتاريخية . منذ مطلع التاريخ الانسانى ، دأب الانسان الأول على التطلع لمعرفة اليقين والبحث عنه ، وان اتسمت محاولاته

(١) ازفلد كولبه : المدخل الى الفلسفة ، ترجمة أبو العلا عفيفى ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٨٥ .

2) Garforth, F. W., The Scope of philosophy, p.97 .

(٣) عثمان أمين : ديكارت ص ١٢٨ .

الأولى الساذجة بالطابع البدائى ، وهو بطبيعة الحال يرتبط بامكانيات وأدوات البحث المتوفرة له حينذاك ، ولا يعنى ذلك أن الانسان البدائى فى مستهل حياته الاولى ، قد توصل بداهة الى اليقين ، وانما قد قام من جانبه بمحاولات كثيرة ومتعددة ، حسبما اعتقد ووفقا لتصوراته ومجهوداته الساذجة .

وعلى أية حال فان هـذه المجهودات — التى استهدف من ورائها البحث عن اليقين — كانت تتمثل فى سعيه لكشف النقاب عن ذلك الغموض الذى يكتنف الكون المترامى حوله ، سواء بالنسبة للظواهر الطبيعية بكافة صورها وأشكالها ، أو تجاه الكائنات الحيوانية الاخرى من وحوش ضارية وحيوانات مفترسة ، التى تحـاول النيل منه والفتك به .

ومن ثم نستطيع أن نؤكد بما لا يدع مجالا للشك ، أن مسألة البحث عن اليقين ، هى من المسائل التى شغلت اهتمام الانسان البدائى ، ولكنها اتخـذت طابع المحافظة على البقاء ، أى انها انطلقت من مفهوم سيكولوجى ، يستهدف تحقيق رغبة الانسان البدائى فى الأمن والطمأنينة .

واذا ما انتقلنا الى الفكر الفلسفى اليونانى ، نستطيع أن نؤكد أن البحث عن اليقين ، يتضح من ثنايا تساؤلات مبدئية tentative حيث نجد عند طاليس وخلفائه من الفلاسفة الطبيعيين ، أول نسق تفسيرى تصورى للعامل الفيزيائى ، يتسم بالوضوح والمعقولية ، على أساس أن الوضوح ذاته ما هو الا صورة من صور الأمن والطمأنينة . وكذلك تبلورت مسألة البحث عن اليقين عند افلاطون فى نظريته عن عالم المثل ، التى تمثل الحقائق المطلقة والثابتة ، وهى التى تبرر الثبات والاستقرار فى نطاق العالم الطبيعى المتغير . أما أرسطو فقد بحث عن اليقين من منظور اخر ، مغايرا لما ارتآه افلاطون بحيث يرى أرسطو أن اليقين انما يستمد اصلا من الاستنباط المنطقى وقد هداه تفكيره الى ابتكار المنطق الصورى الذى يعتمد على نظريته فى القياس ، ونظر اليه باعتباره اداة لليقين[1] .

---

1) Garforth, F.W. : The Scope of philosophy , pp. 85 - 86 .

واذا سلمنا بأن البحث عن اليقين من المسائل التى ارتبطت بالفكر الانسانى فى كل مراحله ، بدءا بالمرحلة البدائية حتى العصر الحديث ، فهل يعنى ذلك أن ديكارت لم يكن الا تابعا ومقلدا للمفكرين والفلاسفة السابقين عليه ؟ ، ومن ثم تنتفى عنه صفة الاصالة والابتكار ، وهو ما تفضى اليه اقوال جارفورث السالفة .

إن الأمر الذى لا شك فيه هو أن البحث عن اليقين ، هو الغاية من أى تفكير انسانى ، ولكن هذا لا يعنى ان ديكارت كان ناقلا امينا للتراث الفكرى عن السابقين وحسب ، بل ان أهم ما يتفرد به ديكارت ابتكاره للشك المنهجى كأداة ووسيلة ، يناط به تحرير العقل من الافكار الموروثة والمعلومات المضطربة .

وهكذا لم يكن ديكارت خاضعا لأى مذهب أو اتجاه فلسفى بعينه ، بل كان كلفا بطريقته الخاصة المبتكرة التى تتسم بالبداهة والجلاء والتميز . ومن ثم فان منهجه الفلسفى لا يعتبر من قبيل المحاكاة للفلسفات السابقة ، بل هو تلمس لليقين الذى يعتمد على نور العقل الفطرى فحسب .

ويمتاز الشك الديكارتى بأنه ليس نهاية حركة العقل الفلسفى ، انه البحث عن نقطة البداية ، عن النقطة التى يصح للفيلسوف أن يبدأ عندها . فالشك هو المرحلة الاولى ، هو التأمل الأول فى الفلسفة ، وهو طريق الاكتشاف الفلسفى .

إنى أشك . هذا أمر ثابت . وأنى أفكر ، فلا فارق بين كونى أشك وكونى أفكر . وطالما كنت أفكر ، فأنا الذى أفكر موجود حتما . أفكر اذا فأنا موجود . هذا هو اليقين الذى يطالعنا به ديكارت . انه يقين أول ومعرفة أولى[1] .

---

(١) نجيب بلدى : ديكارت ص ٥٨ .

وبعبارة أخرى حين لجأ ديكارت الى الشك في كل شيء ، حتى بصدد أبسط المسائل الرياضية ، اتضح له أنه يشك وما دام يشك فهو يفكر ، لأن الشك ضرب من ضروب الفكر ، وطالما يفكر فهو اذن موجود ، فنحن نشك تعنى أننا نفكر ، ونحن نفكر تعنى أننا نوجد ، فالحقيقة الأولى التى أشار اليها ديكارت بعبارته الشهيرة « أنا أفكر اذن فأنا موجود » " Gogito Ergo Sum " هى حقيقة أساسية لا سبيل الى الشك فيها ، بل ويمتنع الشك فيها حتى اذا أردت ذلك . فحقيقة « الكوجيتو » تكمن فى وجودى الذى أعجز عن تصوره غير موجود ، ويستحيل علىّ مهما أوتيت من قوة ، أن أشك فى هذه الحقيقة ، لأنها بديهية وواضحة ومتميزة[1] .

وبالنظر الى هذه الحقيقة ، « أنا أفكر واذن فأنا موجود » كانت من الرسوخ واليقين ، بحيث أن أشد افتراضات الشكاك تطرفا ، كانت عاجزة عن أبطالها ، حكمت بأننى أستطيع أن أتقبلها من غير أدنى تردد كمبدأ أول للفلسفة الذى أبحث عنها[2] . ويؤكد ذلك ديكارت فى « المقال عن المنهج » حيث يقول : « ولما انتبهت الى أن هذه الحقيقة ـ أنا أفكر اذن فأنا موجود ـ وهى من الرسوخ بحيث لا يستطيع الارتيابيون أن يزعزعوها مهما يكن فى فروضهم من شطط ، حكمت بأننى ستطيع مطمئنا أن اتخذها اصلا للفلسفة التى كنت أطلبها »[3] .

لكن لنا أن نتساءل ، ما هو هذا الوجود الذى أدركه والذى يعد بمثابة اليقين الأول الذى لا يمكن الشك فيه ؟ الواقع أن هذا الوجود ليس هو وجود

---

1) Watling, J. L., " Descartes " in a Critical history of western philosophy, ed. by D. J. O'Connor, Macmillan, London, 1946, p. 177.
Marias, Julian, History of philosophy , pp, 214 - 216

وايضا

2) Garforth, F.W. The Scope of philosophy, p. 91 .

(٣) ديكارت : المقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ص ص ٥١ — ٥٢

جسمى ، بل هو وجـود فكرى ، فأن أعلم نفسى الان موجـودا مفكرا ولا أعلم بعد اذا كنت شيئا اخر غير هذا الموجود المفكر : فأنا مفكر ، بمعنى أنى موجـود يتعقل ويشك ، ويثبت وينفى ويريد ولا يريد ، ويتخيل ويحس أيضا[1] . فكل هـذه الظواهر النفسية تفيد الفكر، لأنها تشترك جميعا فى أننا ندركها مباشرة فى أنفسنا . ان كل ما أعلمه الان يقينا هو أن اثبات الذات المفكرة أصبح حقيقة لا ينالها الشك . والفكر ،نميز عن البدن الخاص ، وعن الاجسام عموما ، بل ان وجود الفكر اشد وثوقا من وجـود الجسم : فانى اعرف الفكر بالفكر نفسه ، أما الاجسام فلست بمستطيع قط اداراكها الا فى الفكر وبالفكر : فمعرفتى بالنفس معرفة مباشرة يقينية على عكس الجسم « لأننا حين نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الآن فى أنه ليس خارج فكرنا شىء هو موجود حقا ، نعرف جليا أننا لا نحتاج لكى نكون موجودين الى أى شىء آخر يمكن أن يعزى الى الجسم ، وانما وجودنا بفكرنا وحـده . واذن ففكرتنا عن نفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم ، وهذه الفكرة أكثر يقينا ، بالنظر الى أننا لا نزال نشك فى وجود أى جسم فى حين أننا نعرف على وجـه اليقين أننا نفكر »[2] .

فأنا اذن حين أدرك « إنيتى » كلها فى طبيعتها وما هيتها ، ادرك أنه لا يخص « انيتى » الا ما هو موجود بمقتضى فعل « الكوجيتو » ، وبهذا المعنى كنت أيضا موجـودا يشك ويحس ويتخيل ويريـد ... الخ . لكننى كنت كذلك لان الشك والاحساس والتخيل والارادة ليست الا بالكوجيتو ولأنها أولا فى الحقيقة فكرى « أنا » . واذا فالفكر يعبر عن طبيعتى كلها : هو ماهيتها و « صفتها الذاتية » ، وكل ما يلائم الفكر يلائمنى ، وكل ما ينافيه ينافينى . واذن فلست امتدادا ولا شيئا مما ينطوى فى فكرته على الامتداد ، لان الفكر عند تحليله لا يشتمل على شىء من الامتداد ، كما أن الامتداد لا ينطوى على شىء من الفكر[3] . ان الفكر عنده جوهر روحـى أو هو مبدأ خاصيته التفكير . أما

(١) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، ص ١٠١ .

(٢) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، القسم الاول ، فقرة ٨ ص ٩٣

(٣) عثمان أمين : ديكارت ، ص ص ١٥٢ ١٥٣ .

الجسم فهو جوهر مادى خاصيته الامتداد . هذا والفكر الذى هو ماهيته الجوهر الروحى هو عند ديكارت كل ما يجرى فينا بحيث ندركه بأنفسنا وهو يكون أحيانا فهما وأحيانا شهوة وأحيانا ثالثة ارادة .

أما الفهم فيشتمل على المعانى الثلاث التالية :

١ – معانى تولد معنا تشير الى استقلال الفكر وفطريته .
٢ – معانى حسية من عمل التجربة والحواس .
٣ – معانى وهمية من عمل الوهم والخيال .

وأما الشهوات فهى عنده كل ادراك أو عاطفة او انفعال يتصل بالنفس . وللشهوة علتان : الأولى نفسيه والثانية جسمية . كما أن هناك شهوات أولية تشتق منها باقى الشهوات ، وهذه الشهوات الأولية ستة وهى الدهشة والحب والبغض والرغبة والفرح والحزن .

وتبقى الارادة وهى عند ديكارت المظهر الاخير من مظاهر الجوهر الروحى ، وهى تظهر أكثر ما تظهر فى الحكم ، اذ بينما تكون وظيفة الفهم هى فى تلقى ما يقدم اليه من الخارج والاحاطة به دون اثباته أو نفيه ، نجد الارادة هى التى تستطيع أن تكوّن أحكاما نثبت فيها أو ننفى[1] .

وبما أن الانسان مكوّن من جوهرين : جوهر روحى يكوّن نفسه ، وجوهر مادى يكوّن بدنه فان علينا أن نبحث فى العلاقة بين هذين الجوهرين ، هل هما منفصلان تمام ، أم أنهما متحدان تمام الاتحاد ؟

2) Wright, William Kellay : A history of modern philosophy, p. 75

تمايز الجوهرين الروحي والجسمي :

أثار ديكارت موضوع انفصال العقل « أو النفس » عن الجسم ، نتيجة للتعريف الجديد الذى قدمه عن « الفكر » ، لأنه يحصر عمل الفكر فى بعض العلميات التى تتحكم عادة فى الجسم ، أعنى ، المجال الكامل لمعنى الادراكات الحسية ، فعندما يعرّف ديكارت الشعور أو الوجدان مثلا ، ماذا يكون : يجيب بأنه منطق للفكر ، فهو لم يتناول أى إشارة عن الجسم ، لأن كل مايتضمن فى « الفكر » - وفقاً لديكارت - الكائن المفكر ، هو مايشك ، ويفهم ، ويثبت ، وينفى ، ويريد ، ويرفض ، كذلك مايتخيل ويحس[1] .

النفس والجسم جوهران متمايزان تمام التمايز بحيث يكوّن كلا منهما جوهراً خاصاً مستقلا عن الآخر ، فماهية الجوهر الروحى هى الفكر ، بينما ماهية الجوهر المادى هو الامتداد ، وإذن فنحن نستخلص فى ديكارت على مايقول فولييه « التمييز بين النفس وجوهرها التفكير ، وبين الجسم وجوهره الامتداد »[2] .

ويذهب ديكارت فى التأمل السادس إلى تأييد هذا التمايز فيقول « ... هناك فرق كبير بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته منقسم دائما فى حين أن النفس لامنقسمة »[3] . كما يقول بريدو Bridoux : « لا تختلف طبيعة النفس فقط عن طبيعة البدن بل ان الواحدة منهما تضاد الأخرى ، فنحن لا نجد تصوراً نفسياً أو روحياً فى مفهوم المادة ، كما لا نجد تصورا مادياً فى

---

(١) على عبد المعطى محمد : ليبنتز ــ ص ص ٩١ - ٩٢ .
2) Stumpf , Samuel E. : Socrates to Sartre , p. 255 .

(٢) اندريه كريسون : ترجمة تيسير شيخ الارض ، بيروت عام ١٩٥٦ ص ٥٠
(٣) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل السادس ، فقرة ٣٨ ص ١٩٠

مفهوم النفس والاجسام ممتدة والنفس بعيدة عن الامتداد ، والاجسام قابلة للانقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة »[1] . ويؤكد مايير Meyer هذا التمايز بقوله : « اننا نستطيع أن نؤكدبأن الجوهرالمفكر موجود وأنه متميز عن الاجسام »[2] . وأكثر من ذلك يقرر ديكارت أن معرفة النفس أسهل من معرفة البدن « فالفيلسوف يعرف نفسه مفكرا قبل أن يعرف نفسه موجودا »[3] .

على أية حال لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات أو طائفتين من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة ، جوهر النفس وجوهر البدن ، الفكر والامتداد ، عالم المادة وعالم الروح ، أى ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين مختلفة .

كما يعطينا ديكارت صورة أخرى لتمايز جوهرى النفس والبدن فى التعقيب الهندسى الذى يلحق الردود على الاعتراضات الثانية التى وجهت الى التأملات مؤداها أن كل ما ندركه فى وضوح وتميز قد خلقه الله على النحو الذى يدركه به ، فمثلا أن أدرك النفس متمايزة عن الجسم ، وادرك الجسم متمايزا عن النفس ، واذا فلا بد أن يكون الله قد خلقهما منفصلين .

وهكذا فان الشواهد كثيرة على أن ديكارت ذهب الى القول بتمايز جوهرى النفس والبدن ، ذلك التمايز الذى أدى ببوليبه الى قوله بأن هذا معناه وجود ثنائية عند ديكارت . وهى الثنائية التى تنفي وجود أى اتصال بين العالم العقلى وبين العالم المادى حيث ان كلا منهما خصائص مختلفة كل الاختلاف عن الاخرى[4]

1) Bridoux , A. : Oeuvres et letteres de Descartes, Paris, 1949, introudction, P. XVIII.

2) Meyer, F., A history of modern philosophy, American book company, 19 , p. 85 .

(٣) عثمان أمين : ديكارت ص ص ١٦٣ ١٦٤ .

4) Garforth, F. W. The Scope of philosophy, P. 78 .

اتحاد جوهرى النفس والبدن :

وهى مسألة من أدق ومن أعوص مسائل الفلسفة الديكارتية ، اذا أننا نجد ديكارت يعلن على طريقة أرسطو بأن النفس ليست فى جسدها كالربان فى السفينة[1] . ولكنها مختلطة معه ممتزجة به الى حد يجعلها تكوّن معه شيئا واحدا ، كما أن ديكارت انتهى فى ردوده على اعتراضات « أرنو » الى أن النفس متحدة مع الجسد اتحادا جوهريا[2] .

أما عن الدوافع التى دفعته الى القول بالاتحاد بين الجوهرين ، فنجدها واضحة فى التأمل السادس ، وهذه الدوافع تدور حول وجود الفكر التخيلى فينا وعلى الاخص وجود الشعور ، فوجود هذين الاثنين هما أهم ما حمله على الاعتراف باتحاد النفس مع الجسد[3] .

ولقد رد ديكارت على رجيوس Reguis بقوله أن النفس متحدة اتحادا جوهريا ووجوديا مع الجسد وأن الانسان من حيث هو مركب من نفس وجسد كائن بذاته لا بالعرض . وكان رجيوس قد اعترض على ديكارت قائلا « اننا نستطيع أن نفهم الجوهر المفكر فقط على أنه مفكر ، وليس هناك ما يضطرنا لأن نصف ذلك الجوهر بأنه ممتد لأن صفتى الفكر والامتداد ليستا فقط متضادتان بل هما ببساطة مختلفتان »[4] .

كما أعلن ديكارت فى خطاب له الى الاميرة اليزابيت فى مايو عام ١٦٤٣ بأن النفس تفكر وأنها من حيث اتحادها بالجسم فهى تعمل وتحس معه ، كما تناول ديكارت فى هذا الخطاب شرح نظريته للاميرة مبينا فيه كيف تستطيع النفس

1) Stump , Samuel E. : Socrates to Sartre , p. 255 .

2) Kemp - Smith , N. : Descartes philosophical Writings , London, 1952 , pp. 280 - 281 .

(٣) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل السادس ، فقرات ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ١٣ .

4) Brehier, E., Histoire de la philosophie, Tome II, Paris, 1929 , Fas I, p. 84 .

أن تحرك الجسد ، ونراه يذهب فى هذا الى أنه توجد فينا أفكار ومعان أولية نستطيع بفضلها وتحت حمايتها أن نكون كل معارفنا الاخرى : ومن بين هذه المعانى لا يوجد فينا خاصا بالجسم غير معنى الامتداد وخاصا بالنفس غير معنى الفكر . أما عن النفس والجسم معا فانه توجد فينا فكرة اتحادهما التى تتضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس فى الجسم ويعمل بها الجسم فى النفس .

ولقد وجد ديكارت أن الغدة الصنوبرية مركزا لهذا الاتحاد ، لأنها تعكس أعضاء الجسم الأخرى وسريعة التأثر ومزدوجة أى نفسية وجسمية[1] .

ومع ذلك تظل هناك مشكلة تتعلق بطبيعة هذا التفاعل ، لأنه اذا ما كان ثمة تفاعلا حقيقيا بين النفس والجسم ، فينبغى على هذا الاساس أن يكون العقل ممتدا ، وهو ما يتعارض تماما مع ما ينادى به ديكارت ، كما لن تفضى قواعد منهجه لأية نتيجة واضحة ومتميزة لهذه المشكلة .

ولعل هذا ما جعل بعض اتباع ديكارت يبذلون قصارى جهدهم فى ايجاد حل مقنع لمشكلة العلاقة بين النفس والجسم ، فقد حاول « ارنولد جيولينكس Arnold Geulincx » معالجة هذه المسألة من خلال نظريته عن « مذهب المناسبات أو نظرية التوازى Occasionalis or parallelism حيث يشير أرنولد الى ثنائية ديكارت الصارمة ، ويرفض تماما القول بوجود أى تفاعل بين العقل والجسم ، لانهما جوهران منفصلان تماما .

ج ــ اليقين الثانى : اثبات وجود الله :

لقد توصل ديكارت من الشك المنهجى الى اثبات انيته كجوهر مفكر ، فالأنا التى أثبت وجودها استنبطها ، من حقيقة كونه كائنا يفكر ، ومن ثم

---

(١) على عبد المعطى محمد : ليبنتز ص ٩٨ .

« نظرية التوازى Parallelism » تذهب الى القول بأن العمليات العقليه والجسدية متلازمة ، وأحدها يتغير بتغير الاخر ، ولكن من غير أن يكون بين سلسلتى التغير أى علاقة سببية » .

ذهب الى أنه يكون موجودا حين يفكر ، فاذا توقف عن التفكير ، كان ذلك بمثابة توقف عن الوجود ، فأنا شيء يفكر ، أي جوهر يكون ماهيته التفكير[1] .

يعتمد ديكارت اذن على قاعدة ثابتة ، هى مبدأ الكوجيتو Cogito (أنا أفكر اذن فأنا موجود) ، وهو اثبات الوجود من الفكر ، وهذه الحقيقة هى حدس محض وليست نتيجة استدلال أو قياس ، ولو فرضنا أن هناك شيطانا خبيثا يضللنى فى كل شيء ، فهو لا يستطيع أن يمنعنى من التصديق ، أو التيقن بأنى موجود حين أفكر .

ثم يمضى ديكارت من حقيقة اثبات وجود الأنا كجوهر مفكر الى اثبات وجود الله[2] . فيقدم ثلاثة براهين ، تعتمد فى حقيقة الامر على فكرة رئيسية نجدها فى أنفسنا ، وهى فكرة الكمال المطلق[3] ، يثبت بها وجود الله ، والتى تتفق مع هدفه ، نبسطها على النحو التالى :

البرهان الأول :

يمكن صياغته بالصورة التالية : اننى قادر على أن أتصور بغير أدنى شك ، كائنا كاملا ، وجوهرا لا متناهيا ، أزليا ، ثابت ، مستقل ، لديه المعرفة والقدرة الكاملتان ، خلقنى أنا وخلق سائر الاشياء .

وبما أننا كائن متناه وناقص ، فلا يمكن أن أكون أنا مصدر فكرة الكائن الكامل ، لانها فكرة بسيطة وواضحة ومتميزة ، ولما كان لكل معلول لا بد له من

1) Russell, Bertrand, A history of western philosophy, p. 564.

2) Stumpf , Samuel Enoch : Socrates to Sartre , p. 253 .

(٣) اندريه كريسون : ديكارت ، ترجمة حسن شحاتة سعفان ص ٢٦ .

علة تصدر عنه ، وبالنظر الى أنني موجود متناه ، فاذن لا يخول لى أن أتخيل كائنا موجودا لا متناهيا ، بما أنني لست مصدر هذه الفكرة فكل ما يوجد بالفعل خارج نطاق ، لها علة أسمى منى هى الله ، فالله اذن موجود[1] . يقول ديكارت فى التأمل الخامس : فاذا كان يلزم من استطاعتى ان استخلص من فكرى فكرة عن شيء ما ،فإن كل ما أتبين فى وضوح وجلاء أنه يخص ذلك الشيء انما يخصه فى الواقع ، أفلا أستطيع أن استخلص من ذلك حجة ودليلا برهانيا على وجود الله ؟ »[2] .

كما يؤكد لنا ديكارت على أن إمكانية الموجود المتناهى - أى الانسان - على تصوّر فكرة الموجود اللامتناهى ، هى من مسلمات فكرتى عن نفسى باعتبارى موجودا محددا أو متناهيا ، لان ماهو متناه يقتضى ضمنا كحد للامتناهى[3] . وعلينا أن نبحث فى العلة التى أحدثت ذلك التصور فينا ، وهذه العلة هى الله . يقول ديكارت : « وكذلك ما دمنا نجد فى أنفسنا فكرة اله أو موجود كامل على الاطلاق ، فيجوز لنا أن نبحث عن العلة التى أوجدت تلك الفكرة فينا ، ولكن بعد التفاتنا الى ما تمثله لنا من عظيم الكمالات نجد أنفسنا مضطرين الى الاقرار بأنها انما جاءت الينا من موجود كامل جدا أى من اله هو موجود حقا : لانه ليس من البينّ فقط بالنور الفطرى أن العدم لا يمكن أن يكون موجدا لشيء مهما يكن ، وان الاكمل لا يمكن أن يكون ناتجا عن الاقل كما لا أو تابعا له »[4] .

ومن ثم فقد نجد أنفسنا بصدد مشكلة نالت أهمية كبرى فى الفلسفة المتأخرة ، لقد كان فى وسع ديكارت أن يبرهن على وجود الله عن طريق بديهية العلية ، ولكن ربما تفضى بديهية العلية الى ما وراء فكرة الله ، حيث لا ينبغى أن تكون لذات الله أى علة .

1) Garforth , F. W.: The Scope of philosophy, p. 94 .

(٢) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل الخامس ص ٢١٢ .

3) Hoffding , Harald, A history of Modern philosophy, Vol. 1, p. 223 .

(٤) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، القسم الأول ، فقرة ١٨ ص ١٠٧ .

ومن أجـل ذلك فقد حاول ديكارت أن يتفادى هذه الصعوبة ، عن طريق التمييز بين ما تكون علته باطنة فى ذاته ، وتلك التى تكون علته خارجة عن ماهيته ، وقد نظر الى الله باعتباره العلة وليس المعلول ، أى أن الله هو « علة ذاته Causa Sui » ، وكموجود لا متناهى ، حيث يملك الله قدرة حيوية غير محـدودة على الاطلاق وهـذه القدرة باطنة فى ذاته ، بحيث لا يفتقر الى شيء آخر سوى ذاته يستمد منه الوجـود .

يعترض « ارنولد Arnould » وهو أحد المتحمسين للفلسفة الديكارتية ، على عبارة « عـلة لذاته Self - Caused » ، ويرى أن هـذه العبارة تتضمن تناقضا ذاتيا ، ويذهب الى أنه ليس فى استطاعتنا أن ننسبها الى الله بأى حال من الاحوال ، اذ انه ـــ على حـد قوله ـــ ليس فى وسع أى فرد أن يعطى ما لا يملك ، أى أن فاقد الشيء لا يعطيه ، واذا ما استطاع أى فرد أن يهب نفسه الوجـود ، فينبغى بالمثل ان يكون حاصلا على الوجود من قبل ، ولو كان الله هو علة ذاته ، فيتعين بالمثل أن يكون معلولا لماهيته ، اذ ان العلة تتقدم على معلولها فى الزمان ولكن الامر فيما يتعلق بالله على خلاف ذلك ، اذ لايوجـد أى تمييز فيه بين الماضى والمستقبل ، أو بين الامكانية والواقع .

ويرى ديكارت أنه اذا ما قمنا باثبات وجـود الله عن طريق بديهية العليّة ، فينبغى علينا كذلك أن نطبق هذه البديهية على ماهية الله ، فى حالة اذا ما تصورنا الله كعلة لماهيته فحسب[1] ويستطرد ديكارت قائلا بأن تعبير « العلة Cause » يمكن استخدامه وفقاً لتشابه جزىء مع الله ، ويرجع ذلك إلى معرفتنا الناقصة ، فعلى الرغم من القول بأن الله هو علة لماهيته ، فيمتنع القول بأنه معلول لماهيته ، وإلا سيكون الله فى هذه الحالة متجزئاً إلى أجزاء متفاوتة فى الدرجة .

---

1) Hoffding , Harald : A history of modern philosophy, vol. 1, p.225 .

ومن ناحية أخرى يؤكد ديكارت أن الشك نقص ، لأنه قصور عن بلوغ الكمال ، بما أننا موجودات ناقصة ، فيتعين على هذا الأساس تصوّر موجود كامل وهو الله . ولكن بعد ما توصلنا إلى معرفة الموجود الكامل وهو الله ، فإن النقص لا يزال مستمراً ، وفضلا عن ذلك ، فكيف يمكن أن يصدر الانسان الناقص عن الموجود الكامل ؟ مع أن الموجود أو الكائن الكامل يحتوى على كل الأشياء الكاملة مثالياً .

وهنا يجيب ديكارت بأن النقص صفة تلتصق – بالضرورة – بالمتناهى ، وأن كل الأشياء المخلوقة هى متناهية[1] .

البرهان الثانى :

أيا كانت معرفتنا بشيء ما أكثر كمالا من نفسى ، لا يمكن أن تؤلف وجودى الشخصى ... واضح انه لا يمكن أن أكون حائزا على هذه المعرفة لأننى لو كنت أنا مصدرها ، لوهبت نفسى كل كمال ، طالما أننى عاجز عن منح ذاتى هذا الكمال ، وبالأحرى عاجز عن إيجاد جوهر انيتى ، إذن فإننى استمد وجودى من غيرى ، وهذا الذى استمد وجودى منه ، ان لم يكن هو نفسه الكامل ، فسيحتاج إلى غيره يمنحه الوجود ، إذن ، فلابد أن نصل إلى كائن كامل لا متناه وهو الله[2] . يقول ديكارت : « ولكن من حيث أننا نعلم أننا عرضة لكثير من النقص ، وإننا لا نملك هذه الكمالات المطلقة التى نتمثلها ، فيلزمنا أن نستنتج أنها موجودة فى طبيعة مختلفة من طبيعتنا ، بالغة غاية الكمال ، أى هى الله ، أو على الأقل أنها كانت فى الله من قبل ، وبما أنها لامتناهية فلا بد أنها لا تزال قائمة فينا »[3] .

---

1) Ibid : p. 226 .

2) Wright , William Kellay : A history of modern philosophy p. 77 .

(٣) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، القسم الأول فقرة ١٨ ص ١٠٨

ونستطيع أن نتبين بوضوح كيف استخدم ديكارت فى برهانه الثانى ، على وجود الله نفس فكرة الكمال ـــ ولكنها بمعنى اخر مختلف ـــ حيث يؤكد لنا انه اذا ما كنت أنا علة وجودى الخاص ، فاننى قد اكون علة فكرة الكمال الماثلة فى عقلى ، ولكى أكون أنا علة فكرة الكمال ومصدرها ، فيلزم على هذا الاساس أن أكون أنا بذاتى كاملا ، ولما كنت موجودا ناقصا ، فينبغى اذن أن يكون العلة فى وجودى وكذلك علة فكرتى عن الكمال خارجا عن ذاتى وهو الله[1] .

البرهان الثالث :

برهان ديكارت الثالث على وجود الله ، هو احياء الدليل الوجودى عنده القدس انسلم St-Anselm فى العصور الوسطى ولكنه يتناوله بصيغة رياضية[2] . حيث يقول فى القسم الرابع من « المقال عن المنهج » : أننى عندما عدت الى امتحان ما لدى من فكرة عقلية عن موجود كامل ، تبين لى أن الوجود داخل فيها على النحو الذى يدخل به فى الصورة العقلية لمثلث تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، ويفضى ذلك الى أن الوجود مفهوم فى معنى الكمال المطلق ، فلو كان الله غير موجود ، لتحتم أن يكون ناقصا ، وللزم أن نتصور كائنا آخر يفوقه فى الكمال بوجوده ، ولكان هذا الكائن هو الموجود الكامل ، موجودا هو على الاقل مساو فى اليقين لاعظم مايمكن ان يكون برهانا هندسيا[3] .

---

1) Garforth , F. W. The Scope of philosophy, p. 94 .

2) Wright : William Kellay : A history of modern philosophy p. 78 .

(٣) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ص ٦٥ ، وكذلك :
Flew , Antony : God and philosophy , Hutchinson and Co., LTD, London, 1974 , p. 76 .

ولعل مايهمنا أن نؤكده هنا ، اذا ما قمنا بمقارنة صياغة ديكارت للبرهان الوجودى ، بما جاء عند القديس انسلم ، ورغم ما بينهما من تشابه واضح ، هو اختلاف كل منهما فى نقطة البداية ، بمعنى أن فكرة الله عند انسلم هى من الافكار التى يمكن تصورها أو تخيلها عن كائن أسمى ، فى حين نجد أن فكرة الله عند ديكارت هى فكرة كائن كامل ، وهى فكرة توجد فينا وجودا فطريا .

ومن ناحية اخرى فثمة وجه اختلاف آخر فى الصياغتين ، بحيث يجعلهما مستقلين الواحد عن الآخر ، حيث يفترض العالم اللاهوتى أنسلم ، أننا نعتقد فى وجود الله وما البرهان على وجوده إلا مجرد تبرير معقول لهذا الاعتقاد . أما ديكارت فهو يحاول البرهنة على وجود الله من تحليله لفكرة الكمال والتى تتفق مع مذهبه الفطرى .

د ـــ اليقين الثالث : العالم كامتداد هندسى

بعد أن توصل ديكارت الى اثبات حقيقة وجود ذاته المفكرة ، أى وجود أنيته باعتباره جوهرا مفكرا ، ثم اثباته وجود الله كحقيقة يقينية متسامية . يمضى ديكارت الى محاولة اثبات وجود العالم الخارجى .

لقد واصل ديكارت طريقه فى تحقيق مطلبه الثالث ، بنفس المنهج السابق ، متخذا من اليقين الأول واليقين الثانى دعامتين يؤسس بهما وجود العالم الخارجى ، ويستهل ذلك بطرح سؤال عما اذا كان باستطاعته التأكد من وجود الأشياء الأخرى الماثلة فى العالم الفيزيائى ، موجها نظره الى جسمه .

ومن ثنايا اجابته على هذا التساؤل نراه يشير الى العوامل التى تؤدى الى وقوعنا فى الخطأ ، حيث يقرر أن علة هذا الخطأ هو نتيجة لتضافر قدرتين فى النفس الانسانية هما القدرة على الفهم والادراك ثم قوة الارادة ، ولما كانت الارادة كاملة ومطلقة بلا حدود ، بالقياس الى قدرتنا على الفهم المحدودة ، أى أن مدى الارادة

أعظم من مجال الفهم ، فربما نختار بمحض ارادتنا ونتعجل فى أحكامنا على الأشياء التى لا تتضح لنا بجلاء ، ومن هنا نتزلق فى الخطأ . كذلك قد ينشأ الخطأ نتيجة لاضطراب وغموض الادارك الحسى . ومن ثم يرفض ديكارت الاعتماد على الحواس كمصدر للمعرفة ، ويطالبنا باستخدام نور العقل الفطرى فى التمييز بين الأشياء الخارجية الفيزيائية .

يتقدم ديكارت ــ فى مجال معرفة الأشياء الخارجية ــ بمثال الشمعة المشهور ، يوضح لنا بمقتضاه ماهية الأشياء المادية وطبيعتها ، ويتلخص هذا المثال فى أن ما نعرفه من الشمعة ليست هى الصفات الظاهرية التى ندركها بالحواس كاللون والرائحة مثلا ، حيث أن هذه الصفات قد تلاشت من الشمعة نتيجة الحرارة والذى يظل من الشمعة وما ندركه فيها ادراكا واضحا ومتميزا هو امتدادها . ولكن هذا الامتداد ليس هو الامتداد الحسى الذى أتمثله بحواسى وبخيالى ، بل هو الامتداد الذهنى ، أى ما يدركه الذهن من ماهية الشمعة ، ويراه رؤية جلية ومتميزة أو بلمحة من لمحات الذهن . يقول ديكارت : « لا بد من التسليم بأنه ليس فى مقدورى أن أدرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع وانما الذى يدركه ذهنى وحده » . وعلى هذا الأساس فاننا اذا ما دققنا النظر فى سائر الأشياء المادية الخارجية التى تشكل العالم الخارجى ، لم نجد الا فكرة واحدة بسيطة ومتميزة دائما تظل كما هى ، مهما تغيرت الصفات الحسية ، تلك هى فكرة الامتداد ، ومن ثم نستطيع القول بأن الامتداد وحده هو الصفة الأولى وهو جوهر النفس ، أما بالنسبة للصفات الأخرى كاللون والطعم والرائحة فهى صفات ثانوية .

يتضح لنا من ذلك أن الحواس قاصرة عن تزويدنا بالمعرفة الحقيقة عن العالم المادى ، بل تعتمد معرفتنا لهذا العالم ، على مبدأ « الأفكار الواضحة المتميزة » ولكن ما الذى يكفل أن تكون هذه الأفكار المتمثلة فى أذهاننا تعبر عن أشياء واقعية بالفعل ؟ وهنا يلجأ ديكارت الى الله كضامن لحقيقة هذه الأفكار ، لأنه من غير الممكن أن تخدعنا وتضللنا الأفكار التى أودعها الله فينا .

ويرى ديكارت أن العالم الفيزيائى يتصف بأنه يخضع لنظام صارم أو هو محكوم بقوانين آلية ، ولا تؤهلنا معرفتنا بالله لملاحظة هذه القوانين التى تسير هذا العالم ، بل أن مثل هذه المعرفة يمكن أن تتحقق عن طريق الأبحاث العلمية .

ومن ناحية ثانية يعتقد ديكارت أن المادة وحركاتها تظل ثابتة فى المكان ، فحجم المادة وكمية الحركة فى العالم ثابتة ، لا تزيد ولا تتغير على الاطلاق ، بل ما يبدو أن المادة تتمدد فحسب ، وذلك فى الحالة التى تنفصل فيها الجسيمات المادية عن بعض . وعلى هذا الأساس لا يمكن بأى حال من الأحوال أن تزيد أو تنقص كمية الحركة الاجمالية فى العالم . وقد حاول ديكارت — يقول هوفدنج — أن يفسر الوحدة والنمو فى العالم وفقا للقوانين العامة للطبيعة ، كما حاول من جهة أخرى أن يفسر حياة الكائن الحى والحياة العضوية وفقا لقوانين آلية محضة . وها هنا نجد أن ديكارت جعل من علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) ، علما آليا كعلم الفلك سواء بسواء . وكما أنه قد تخلى عن علم اللاهوت فى فرضيته الكوزمولوجية ، كذلك نراه يتخلى عن علم النفس فى آليته العضوية ، ويتصور الجسم الانسانى وقد تألف من اجزاء مادية ، تعمل وفقا لقوانين الحركة والحرارة من غير تدخل أى نفس على الاطلاق .

وقد اعتبر ديكارت أن سائر أجسام الكائنات الحية مجرد آلات ، ولما كانت الحيوانات خالية من الشعور والوعى فهى تمارس عملها كالآت آلية الحركة ، وتخضع بدورها لنظام العالم المادى ، أى تتحكم فيها قوانين الفيزياء ، فيما عدا الانسان لأن لديه النفس التى ينفرد بها عن سائر الحيوانات ، وهذه النفس تمارس وظائفها فى الجسم عن طريق الغدة الصنوبرية وهو المكان الذى تلتقى فيه النفس بالأرواح الحية ، حركة الأرواح الحيوانية ، وينتج عن ذلك وبطريق غير مباشر ، حركة أجزاء البدن الأخرى .

ولكننا عندما نتساءل ما هو الموقف بالنسبة للكائنات البشرية ؟ يقول

ديكارت : ان كثيرا من أنشطة جسم الانسان هى أفعال آلية تماما كما هو الحال عند سائر الحيوانات ، فكل ما يقوم به الانسان من أفعال فيزيائية ، كعملية التنفس ، والدورة الدموية ، والهضم هي فى واقع الأمر عمليات آلية بحتة ، كما نجده يذهب — فى نفس الوقت — الى أن النفس تقوم بمهمة توجيه الحركة في بعض عناصر وأجزاء الجسم الانسانى .

أى أن ديكارت حاول بوضوح أن يعطى تفسيرا للجسم الانسانى باعتباره آلة مادية ، وفى الوقت عينه ، يحافظ على امكانية تأثير النفس على السلوك الانسانى ، من خلال نشاط الارادة . لذلك يختلف الانسان عن الحيوان ، فهو — أى الانسان — يستطيع ممارسة أنماط عديدة من النشاط وأن يشارك فى التفكير المحض ، كذلك من الممكن أن يؤثر فى عقله بعض الاحساسات والادراكات الحسية الفيزيائية ، ومن ثم فالعقل الانسانى هو الذى يتولى توجيه الجسم ، وهذا الجسم يتحرك بقوى آلية مجهدة .

ومما لا شك فيه أن الجسم الانسانى يتميز ببعض الصفات التى تتفق تماما وقوانين الميكانيكا والفيزياء العامة ، ومع ذلك فهناك ظواهر واقعية تتصل بهذا الجسم ، اعترف ديكارت بعجزه عن تفسيرها تفسيرا كاملا . وان كان الأمر على هذا النحو ، فما قيمة الفرض الآلى فى ميدان الانسان ؟

لقد قدم ديكارت مذهبا جزئيا ، فمن أهم ما تفض به مظاهر ثنائيته المشهورة ، أنه وضع حاجزا أساسيا بين « الطبيعة المادية » وبين « الطبيعة البشرية » . وقد تصور كل شيء ، فيما عدا الانسان ، بأنه مقيد تماما بقوانين حتمية هى التى تتحكم فيه ، واذا كانت أجسام البشر مجرد أجزاء من عالم المادة الممتدة ، لها نفس مكانة الأجسام الحيوانية ، من حيث خضوعها للقوانين الطبيعية ، فان للانسان فضلا عن ذلك وعيا ونفسا خالدة . هذا الوعى وهذه النفس ينتميان الى عالم أعلى ، هو عالم « الفكر » ، بحيث يمثل الانسان وحدة متميزة تجمع فى دفتيها بين « الجوهر المفكر » و « الجوهر الممتد » .

هـ – الحتمية فى المجال الطبيعى (والجسم الانسانى) :

لا حظنا فى العرض السابق أن العالم أو الطبيعة عند ديكارت محكوم بقوانين صارمة ، تتخذ طابعا آليا وميكانيكا صرفا . بحيث لا نلمس فيها أى بصيص من الحرية . ذلك على عكس موقفه الذى اثبتناه للأنا الرافضة الحرة المختارة ، ولله الذى يتمتع بحرية مطلقة .

ورأينا أن الجسم الانسانى عند ديكارت يتصف بالامتداد شأنه فى ذلك شأن العالم الطبيعى ، وشأن الأجسام الحيوانية أيضا . وهذه الأجسام جميعا تتحرك حركات آلية ، ولا فرق بين جسم الانسان وجسم الحيوان من هذه الناحية ، فمبدأ الحياة واحد لا يتغير ، ولكن هناك مسألة يجب أن نثيرها بالنسبة للانسان وهى عن طبيعة الصلة بين النفس والجسم .

ويعتقد ديكارت أن له جسما فهو يقول فى التأمل السادس : « ولم أجاوز الصواب أيضا حين اعتقدت أن هذا الجسم (الذى استحق أن أسميه جسمى) متعلق ومتصل بى أكثر من أى جسم آخر ، لأنى لا أستطيع فى الواقع أن انفصل عنه كما انفصل عن الاجسام الأخرى : ذلك أنى كنت أحس فيه ومن أجله رغباتى وأهوائى جميعا ، وأخيرا كنت أستشعر بالمسرة والألم فى أجزائه ، لا فى أجزاء الأجسام الأخرى المنفصلة عنه » .

ويعتقد أيضا أن هناك أجساما أخرى تحيط بجسمه هذا ، فهو يقول : « وتعلمنى الطبيعة ، خلاف هذا ، أن جسمى محاط بأجسام كثيرة أخرى يلزمنى أن أطلب بعضها ، وأن أفر من بعضها الآخر . ولا جرم أن كونى أحس أنواعا مختلفة من الألوان والروائح والطعوم والأصوات والحرارة والصلابة ... الخ ، يجعلنى استنتج أن فى الأجسام التى تصدر عنها جميع هذه المدركات الحسية تغايرا يناسبها ، مع أنه ربما لم يكن هذا التغاير مشابها لها فى الواقع وكذلك أستطيع أن استخلص من أن هذه المدركات الحسية المختلفة منها ما هو مستساغ عندى ومنها

ما هو غير مستساغ نتيجة يقينية كل اليقين ، وهى أن جسمى (أو أنا بتمامى ، من حيث أنى مركب من الجسم والنفس) يستطيع أن يتلقى أنواعا من المنفعة أو المضرة من الأجسام الأخرى التى تحيط به » .

وبعد أن يعتقد ديكارت بأن له جسما وأن هناك أجساما أخرى تحيط بجسمه ، نراه يرفض رفضا قاطعا ، أن يجعل جسمه من نفس مبدأ نفسه ، فهو يفرق بين الجسم وبين النفس تفرقة حاسمة سبق لنا أن تحدثنا عنها ، بل مضى مع منطق مذهبه ، فألغى مبدأ (الحياة) ذلك المبدأ المحفوف بالأسرار ، والذى يضعه الناس عادة بين الفكر المحض وبين المادة المحضة ، وذهب الى أن الجسم الحى ليس الا جسما فحسب ، أى مادة ، والى أنه شىء متحرك حركة آلية ، وان دراسته أدخل فى اختصاص العالم الطبيعى وحده .

واذا كان ديكارت قد اشتغل كثيرا بتشريح بعض أنواع الحيوانات ، فقد كان مقصده من ذلك أن يجد فى تلك (الآلات المعقدة) التى تسمى بالحيوان ما هو من قبيل اللوالب والعجلات والأنابيب والمضخات وغيرها فى (الماكينات) والالات الصناعية .

وعلى هذا النحو يصبح الجسم الانسانى والأجسام الحيوانية مرتبطة تمام الارتباط بالعالم الطبيعى الآلى الذى يسير وفق قوانين حتمية صارمة ، اذ الكائنات الحية تخضع لقوانين الفيزياء تماما كما تخضع لها المادة الجامدة .

ولعلنا نجد فى هذا القول مشابها لرأى سابق « لهوبز » ذهب فيه الى أن النبات والحيوان ليست سوى الات ، فهى لا تملك أنفسا ، وكل ما تقوم به من حركات ، انما يخضع لعمليات الية . لكننا اذا وصلنا الى الانسان واجهتنا صعوبة لا يستهان بها : ذلك أن الجسم أو هذه الالة الانسانية لها تعلق بنفس مفكرة . وكما يستحيل انكار ما للنفس من أثر على الجسم ، وما للجسم من أثر على النفس ، يستحيل أيضا تصور تلك العلاقة تصورا واضحا فى مذهب بالغ فى

تقرير (الثنائية) ، والفصل بين الجوهرين الروحى والمادى والمتباين أشد التباين .

والحق أن فى نظرية ديكارت هنا بعض الغموض ، ويشهد بذلك جهود الديكارتيين لسد هذا النقص . وقد يكون فى بعض عبارات من ديكارت أخذت مشتتة من هنا ومن هناك ما يفيد اتجاه الفيلسوف الى الحلول التى سيحاولها تلاميذ من بعده . لكن من المحقق أن ديكارت اذا كان قد تنبه اليها فانه لم يقف عندها وقفات يصح تسجيلها .

وسبب ذلك واضح ، وهو أن ديكارت قد أربى على الفلاسفة المحدثين انتصارا لنظرية الحرية الانسانية ، ولهذا أعرض عن جميع النظريات التى تفرض بين الفكر والجسم مطابقة دقيقة قد تنال من الحرية الانسانية أو تتهددها بالضياع .

واذن فقد قاوم ديكارت كل اغراء كان يستهوية لاقامة أى موازنة أو مطابقة بين أحوال الجسم وأحوال النفس (وذلك هو حل « اسبينوزا ») ، أو يدعوه الى أن يجعل الله يتدخل كى يرتب بعض الأحوال « لمناسبة » بعضها الآخر (وذلك هو حل « مالبرانش ») ، أو لأن يقول بوجود نوع من « سبق التوافق » بين الجوهرين الروحى والجسمى « وذلك هو حل « ليبنتز ») . بل الواقع أن الفيلسوف ثبت فى مواقف لم ير تلاميذه امكان الذود عنها ، غير أنه هو لم يشأ أن يبرحها قط .

ولقد ذهب ديكارت الى أن كل ما هو موجود فى العالم يرد إما الى الفكر وإما الى الامتداد ، واذن فكل تفسير يجب أن يصعد الى الخصائص العامة للامتداد ، اذا كان المطلوب تفسير ظاهرة فيزيقية (والجسم الانسانى ينطوى تحت الظاهرة الفيزيقية عنده) أو أن يصعد الى معرفتنا بالفكر الانسانى ، اذا كان المقصود هو فهم حادثة فى حياة النفس . لكن الأمر فى المركب الانسانى على خلاف ذلك ، وتلك حالة فذة لا نظير لها : لأننا لسنا بازاء مسألة من مسائل الفيزيقا ، ولا بازاء

مسألة متصلة بالنفس ، وانما نحن على حدود عالمين مختلفين ، وأى تفسير لأحدهما ، لا يصدق تفسيرا للثانى ، ولا يصح تفسيرا لما بينهما من علاقات متبادلة .

وقد يمكن التخفيف من شدة هذه المعضلة ، ولكن ليس من اليسير القضاء عليها تماما . واذا دهشنا للإرادة الانسانية الحرة ، كيف يتيسر لها أن تغير شيئا مما هو فى عالم ، كمية الحركة فيه ثابتة مطردة ، اجابنا ديكارت بأننا نستطيع دون احتياج إلى أن نغير من كمية الحركة فى العالم ، أن نغير اتجاه الحركات الموجودة من قبل ، (وهذا خطأ من جهة الميكانيكا) . وبمعنى هذا أن ديكارت يبيح للنفس استثناء صغيرا يمكن ارادتها الحرة من أن تعدل اتجاه الحركات الموجودة فى العالم دون أن يؤثر فى كميتها .

وختاما لهذه النقطة نقول مع « ستمف » إن ديكارت كان يقبل التفسير الحتمى فى نطاق الطبيعة المادية بما فيها من أجسام حيوانية ، ولم يجد ما يمنعه من أن يطبق نفس الأمر بالنسبة للجسم الانسانى .

ثالثا

مشكلة الجوهر عند ديكارت

أجمع مؤرخو الفلسفة على أن الفلسفة الحديثة قد ابتدأت بالفيلسوف الفرنسي رنيه ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠) وفى هذا يقول راسل « إننى اعتقد بحق بأن ديكارت هو منشىء الفلسفة الحديثة وموجدها »[1] ويذهب رورجز إلى أنه « يجب أن نبحث فى ديكارت عن بداية الفلسفة الحديثة »[2] .

لقد كان القرن السادس عشر هو القرن الذى ظهرت فيه نزعات وتيارات جارفة تحاول التجديد والابتكار وتهاجم كل الاثار المدرسية المنحدرة إليه من اليونان ، مبينة عقمها وجدبها . وكان لابد من أن تلتقى كل هذه التيارات فى رجل واحد يصيغها بمنطقة ويؤلفها بعبقريته ، وكان هذا الرجل هو رينيه ديكارت « لقد جاءت حياة ديكارت بعد عدة تيارات فكرية عنيفة قامت فى أوربا منذ ابتداء القرن السادس عشر وجاءت فلسفة ديكارت فحولت تلك التيارات تحويلا جوهريا . والقرن السادس عشر عصر النهضة والاحياء والاصلاح فهو عصر التجديد ، ولن يصبح الجديد حديثا إلا على يد رجال من أمثال ديكارت »[3] .

ولا تقتصر أهمية ديكارت على النواحى الفلسفية وحسب ، بل تعدتها إلى النواحى العلمية أيضا ، فيذهب العالم الانجليزى هكسلى إلى القول « بأن المفكر

1) Russell , B: A hsitory of western philosophy ch IX p. 180

2) Rogers: Astudents history of philospphy p. 230 .

(٣) نجيب بلدى : ديكارت — ص ١٤

الوحيد الذى يرى أنه فاق كل ما عداه فى تمثيل أصول الفلسفة الحديثة وحبه العلم هو رينيه ديكارت ، فمن ينعم النظر فى نتيجة من النتائج التى صبغت الفكر الحديث بطابعها سواء فى الفلسفة أو فى العلم يتبين أن معنى هذا الفكر ـ إن لم نقل صورته ـ كان حاضرا فى ذهن ذلك الفرنسى الكبير »[1] .

وعلى ذلك فعند ديكارت اجتمعت أفكار جديدة ونسق فلسفى حديث ، ومنهج مبتكر ، فكانت لنا فى النهاية فلسفة دقيقة لا تقبل أية فكرة تفيدنا إلا بعد تمحيصها ، ولا نضع فى إعتبارها أية خطرة إلا بعد التدقيق فيها ، فكانت حق ثورة على القديم ومقاومة لكل تقليد ، ومبتكرة كل الابتكار .

والتفكير الديكارتى بقدر ما هو جديد فهو مفيد ومتعدد الجوانب . ولن نعرض له هنا فى نواحيه المختلفة ، فما يعنينا إهنا ما هو إلا فكرة الجوهر فى فلسفته . والآن لننظر فى هذه الفكرة عن كثب لنرى ما إذا كان ديكارت مجددا فى هذه الفكرة أيضا ومبتكرا كما هو الشأن فى بقية فلسفته ، أم أنه كان مقلدا رغم مناداته بعدم التسليم بأية أفكار تقليدية منحدرة إليه من فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو .

لقد ذكر ديكارت فى كتابه « مبادىء الفلسفة » العناصر التى تتكون منها طبقات المعرفة فقسمها إلى قسمين :

الأول : يحتوى على المعانى العامة notions géinerales التى ليس لها وجود مستقل فى الخارج ، ولكنها تكون شاملة لكل الوجودات الجزئية ، ومن بين معانى هذا القسم « الجوهر والمدة والترتيب والعدد وربما أيضا بعض المعانى الأخرى »[2] .

---

(١) عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ـ ص ٨٧

(٢) ديكارت : مبادئ الفلسفة ـ جزء الأول ـ فقرة ، ٤

والثانى : يتكون من الحقائق التى ليس لها وجود خارج عن أذهاننا فهى على ذلك معان مشتركة notions comunes أو بديهيات ومثالها قولنا « إن من يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر »[1] .

وإذن فديكارت يضع الجوهر هنا فى القسم الأول من طبقات المعرفة ، ذلك القسم الذى قلنا أنه يحتوى على المعانى العامة التى ليس لها وجود حسى ملموس فى الخارج وإن تكن شاملة لكل الوجودات الجزئية . ويهمنا الآن أن نعرف معنى كلمة الجوهر عند ديكارت أو تعريف الجوهر عنده .

والواقع أن هناك تعريفين للجوهر فى فلسفة ديكارت الأول منهما يشير الى الخالق أو الله ، والثانى منهما تعريف منطقى يجعل من الجوهر موضوعا لمحمول .

أما التعريف الأول فإننا نجده فى الجزء الأول من كتاب مبادىء الفلسفة حيث يقول ديكارت « إننا حين نتصور الجوهر إنما نتصوره موجودا غير مفتقر إلا إلى ذاته فى وجوده ، وقد يكون فى تفسير قولنا غير مفتقر إلا إلى ذاته ، بعض الغموض ، لأن الأصح أن يقال أنه لا أحد سوى الله يكون هذا شأنه ، وما من شىء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة إلا وقدرة الله تسنده وتحفظه »[2] .

وإذا دققنا النظر لحظة فى هذا التعريف لوجدناه يشير إلى الكائن الكامل اللامتناهى لأنه لا يلائم فى الواقع غير الله ، إذ الله وحده هو الذى يوجد فى ذاته وبذاته وغير مفتقر إلى غيره .

أما التعريف الثانى لكلمة الجوهر فنجده فى التعقيب الهندسى الذى يلحق

---

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة ــ الجزء الأول ــ فقرة ٤٩ .

(٢) ديكارت : مبادىء الفلسفة ــ الجزء الأول ــ فقرة ٥١ .

الردود على الاعتراضات الثانية التى وجهت الى التأملات وهو « يسمى جوهرا كل شيء يقيم فيه مباشرة كأنه فى الموضوع ويوجد به شيء ما ندركه أى أية خاصة أو صفة عندنا عنها فكرة حقيقية »[1] .

وفى هذا التعريف يكون الجوهر هو الموضوع الذى يحمل عليه محمول أو بمعنى آخر نجد فيه المعنى المنطقى لكلمة الجوهر . وذلك المعنى الثانى يمكن نسبته على ما يقول ديكارت « إلى النفس وإلى الجسم بمعنى واحد »[2] وهو يسمى كلا منهما بالجوهر المخلوق ، فيقول « والفكرة التى تكون لدينا عن الجوهر المخلوق تنطبق على الجواهر اللامادية انطباقها على الجواهر المادية أو الجسمانية ، لأنه لا يلزمنا لكى نفهم أنها جواهر إلا أن ندرك أنها يمكن أن توجد دون اعتماد على أى شيء مخلوق »[3] .

ومن ثمة فإن التعريف الثانى وهو التعريف المنطقى ينطبق على جوهرين هما الفكر والامتداد أو النفس والبدن ، يقول ديكارت « وفى استطاعتنا إذن أن نحصل على معنيين أو فكرتين واضحتين ومتميزتين إحداهما فكرة جوهر مخلوق يفكر والأخرى فكرة جوهر مخلوق ممتد »[4] .

وتتمايز الجواهر بعضها عن بعض بواسطة صفاتها . وفى كل جوهر عدد لامتناهى من الصفات ، ومع ذلك فيجب أن نلاحظ أنه يوجد فى كل جوهر صفة مكونة لماهيته مقومة لطبيعته ولا يمكن أن تنفك عنه إلا فى أذهاننا .

---

(١) التأملات : الاعتراضات والردود عليها ـــ تعريف ٥ .

(٢) ديكارت : مبادىء الفلسفة ـــ الجزء الأول ـــ فقرة ٥٢ .

(٣) ديكارت نفس المرجع ـــ نفس الموضع .

(٤) نفس المرجع ـــ فقرة ٥٤ .

فيجب أن يكون لكل جوهر « صفة أولى » وصفة النفس هى الفكر ، كما أن الامتداد هو صفة الجسم .[1]

هذا ويمكن أن يتخذ الجوهر صورا مختلفة كأن يصبح فهما وإرادة فى الجوهر النفسى وكأن يصبح شكلا وحركة فى الجوهر المادى ، وهذا ما يسميه ديكارت بالأحوال .

إذن فالتعريف الأول يشير الى جوهر واحد هو الله والتعريف الثانى يشير الى جوهرين هما النفس الانسانية والبدن ، فيصبح لدينا فى نهاية الأمر ثلاثة جواهر هم الجوهر الالهى والجوهر الروحى ، والجوهر المادى . وبينما نجد العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر الالهى تقام على فكرة اللا تناهى إذ ماهيته لا متناهية وضرورية وغير ممكنة وهى عين وجوده ، ونجد العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر الروحى علاقة مباشرة بمعنى أن النفس تعرف ذاتها وتعرف ذاتها فى أنها تفكر وفى نفس الوقت الذى تعرف فيه النفس ذاتها كشىء يفكر لا يمكن أن تدرك ذاتها الا كشىء يوجد ، وعلى هذا يكون الفعل الذى تعرف به النفس ماهيتها ، والفعل الذى به تدرك وجودها فعلا واحدا ، فإننا نجد هذه العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر المادى تقوم على شىء آخر : اذ أننا حينما نلغى من المادة خواصا معينة كالطعم واللون والرائحة نصل فى النهاية الى شىء لا يمكن الغاؤه بحال وهو ماهية تلك المادة أى الامتداد . ففى مثال الشمعة الشهير لا يبقى من الشمعة فى النهاية بعد احتراقها « الا شىء ممتد لين متحرك »[2] . والآن فلنتناول كلا من هذه الجواهر بشىء من التفصيل .

---

(١) نفس المرجع ــ فقرة ٥٣ .

(٢) ديكارت : التأملات ــ ترجمة عثمان أمين ــ التأمل الثالث ــ فقرة ٢٠ ص ١١٠

أولا — الجوهر الالهى :

الله عند ديكارت جوهر لا متناهى أزلى لا يتغير يتصف بالقدرة والاحاطة بكل شيء يقول ديكارت « أقصد بلفظ الله جوهرا لا متناهيا ، أزليا منزها عن التغير ، قائما بذاته محيطا بكل شيء ، قد خلقنى أنا وجميع الأشياء الموجودة[1] .

ومن هذا نرى أن الله هو الجوهر الوحيد الخليق باسم الجوهر والجدير بهذه التسمية لأنه يتقوم بذاته وفى ذاته ولا يفتقر إلى غيره اطلاقا ، فى حين أن النفس الانسانية والبدن لا يعتبران كجوهرين إلا من حيث عدم افتقارهما الى شيء مخلوق مع أنهما يستندان ويعتمدان فى الوقت نفسه على الجوهر الالهى .

ولقد استعرض ديكارت كل الأفكار والمعانى التى لها وجود فى نفسه ، وميز فيها بين تلك التى تحتوى على حقيقة ووجود وكمال أكثر من غيرها ، وذهب نتيجة لاستعراضه هذا الى أن تلك الأفكار توجد بصورة لا متناهية فى الجوهر الالهى ما دام هو أن ديكارت جوهر متناه . يقول ديكارت « ....لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة فى نفسى من حيث أنى جوهر ، إلا أن فكرة جوهر لا متناه ما كانت لتوجد لدى أنا الموجود المتناهى إذا لم يكن قد أودعها فى نفسى جوهر لا متناه حقا »[2] .

هذا وقد يشير التعريف الأول لكلمة جوهر عند ديكارت إلى مذهب وحدة الوجود الذى نادى به وبقوة فيما بعد اسبينوزا ، وكان أساس فلسفته ودعامتها الأولى . إذ لو تعمقنا فى ذلك التعريف الأول لأدركنا أن الله هو الموجود على

---

(١) ديكارت : التأملات — ترجمة عثمان أمين — التأمل الثالث — فقرة ١٣ ص ٧٨

(٢) ديكارت : التأملات — ترجمة عثمان أمين — التأمل الثالث — فقرة ٢٠ ص ١١٠

الحقيقة ، ويفتقر سائر ما عداه عليه ، بمعنى آخر لأدركنا أن ذلك التعريف يتضمن فى صميمه مادة مذهب وحدة الوجود .

الله إذن هو الجوهر الحقيقى ، وخالق الجوهرين الأخرين وهو لا يكتفى بخلقهما وحسب وإنما يحفظهما باستمرار فى الوجود أيضا . يقول رايت « الله هو خالق الجوهرين الاخرين بالمعنى المزدوج ، ذلك أنه يأتى بهما الى الوجود من ناحية ويساعدهما على أن يستمرا فى الوجود من ناحية أخرى »[1] . فإله ديكارت إذن « ليس خالقا للعالم المادى وحسب ، بل هو أيضا الموجد لكل حقائق العالم العقلى »[2] . وهذا يتفق تماما مع نظرية الخلق المستمر الديكارتية التى تذهب الى أن وجودنا يصبح ثابتا بقدر ما يكون هناك موجود « يرفعنا فى كل لحظة من العدم ، ويقيمنا فى كل لحظة فى الوجود »[3] . أى بقدر ما كان وجودنا مستمرا .

أما عن صفات الجوهر الالهى فهى أنه كائن كامل لا متناهى ، لا يمكن أن ننسب اليه كل ما يوجد فينا من نقص كالشك والحزن والزلل وإلاما كان كاملا ، ولا يمكن أن تكون قدرته محدودة وإلا ما كان لا متناهيا ، كما أن الله والحرية إحدى صفاته الجوهرية ، وهو أيضا قادر مريد خلق العالم بمحض إرادته .

وخلاصة القول أن إلله وهو الجوهر الأول كامل ولا متناهى وحر . وتنسب إليه عدا تلك الصفات كل الصفات الوجودية التى تثبت كماله ولا تناهيه وحريته وقدرته .

---

(1) Wright : Ahsitory of modern philosophy ch V. p. 83.

(2) Encyclopaedia Britinnica vo VIII P. 85.

(3) نجيب بلدى : ديكارت ــ القسم الثالث ــ ص ١٣٥ .

ثانيا : الجوهر الروحى :

بدأ ديكارت فلسفته بالشك الذى تناول كل شىء ، ولم تسلم منه حتى القضايا الرياضية والبديهيات والمسلمات ، إذ يقول ديكارت « وبوسعنا أن نشك أيضا فى الأشياء التى بدت لنا من قبل يقينية جدا ، بل نشك أيضا فى براهين الرياضة وفى مبادئها وإن تكن فى ذاتها جلية جلاءا كافيا »(١) .

ولكن شكه هذا كان منهجيا فقط يبغى من ورائه أنه يصل إلى الحقيقة التى لا يتسرب اليها أدنى ذرة من الشك . وفى هذا يقول برونشفيك « ولكن الشك الديكارتى لم يكن مؤديا الى لا شىء كما هو الأمر عند الشكاك أو كما هو الحال عند مونتنى »(٢) فكان شكا منهجيا مخالفا لشك أغريبا وسانشيز ومونتنى السابق ذكره يقول كواريه « أما أغريبا ففى ١٥٣٧ بعد أن استعرض جميع العلوم أعلن الشك فيها ، وأما سانشيز فبعد أن نقد قوتنا الفكرية كرر الحكم سنة ١٥٦٢ ، بأننا لا نعلم شيئا ، وتشدد فيه فقال « أننا لا نستطيع أن نعلم شيئا لا العالم ولا أنفسنا ، وأخيرا مونتنى يطفح الكيل فيقول « الانسان لا يعلم شيئا لأن الأنسان ليس شيئا »(٣)

وما دام قد أخذ على عاتقه أن يشك فى كل شىء فهو إذن يشك ، وما دام يشك فهو يفكر ، وما دام يفكر فهو موجود « فنحن نشك تعنى أننا نفكر ، ونحن نفكر تعنى أننا نوجد »(٤)

ويقول ديكارت فى المقال عن المنهج « ولما انتبهت إلى أن هذه الحقيقة : أنا أفكر إذن فأنا موجود كانت من الثبات واليقين بحيث لا يستطيع اللاأدريون

---

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة الجزء الأول — فقرة ٥ .

(٢) Brunschivicq : L. : René Descartes p. 32 .

(٣) كواريه : ترجمة يوسف كرم — ثلاثة دروس فى ديكارت — ص ١٢ .

(٤) Debricon : L. : Descartes p. 25.

زعزعتها بكل ما فى فروضهم من شطط بالغ ، حكمت أنى أستطيع مطمئنا أن اخـذها مبدأ أول للفلسفة التى أتحراها »[١] .

وهكذا وعلى هذا النحو توصل ديكارت إلى اثبات وجـود نفسه كجوهر مفكر ماهيته هى أنه يفكر ، بمعنى اخر توصـل الى اثبات وجـود نفسه كجوهر مفكر أو جوهر ماهيته التفكير ، فمن « الأنا أشـك » توصل ديكارت الى « الأنا أفكر » ومن « الأنا أفكر » توصل إلى « الأنا موجود » ومن هـذه وتلك توصل الى الحقيقة الأولى ... الى المبدأ الأول وهو اثبات وجود نفسه كجوهر مفكر . يقول ديكارت « وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططا فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هـذه النتيجة : أنا افكر إذن أنا موجود ، صحيحـة »[٢] .

وعلى هـذا النحو تتضح ضرورة وجـود جوهر مفكر تحمل عليه صفة التفكير ، وهذا الجوهر المفكر ما هو فى الواقع الا الشخص المفكر . يقول جيبسون « يجب أن يوجـد جوهر لكى يحمل كيفية التفكير ، وهذا الجوهر هو الشخص المفكر »[٣] .

قلنا إن لكل جوهر صفة مكونة لماهيته ، مقومة لطبيعته وقلنا أن الفكر هو صفة الجوهر الروحى . والفكر عند ديكارت هو كل ما يجرى فينا بحيث ندركه بأنفسنا . وهو يترجم الى لغته الروحية كل ما يجرى فى الامتداد بحيث يمكن القول بأن حقائق الامتداد يكون لها ما يقابلها فى الفكر . هذا والفكر يكون أحيانا فهما وأحيانا شهوة وأحيانا ثالثة إرادة .

---

(١) المقال عن المنهج : ترجمة الخضيرى ــ القسم الرابع ــ ص ٥١ ــ ٥٢ .

(٢) ديكارت : مبادىء الفلسفة ــ الجزء الأول ــ فقرة ٧ .

(٣) Cibbson, A. B.,: The philosophy of Descartes p. 93.

أما الفهم فيشتمل على المعانى الثلاث التالية :

(١) معانى تولد معنا تشير الى استقلال الفكر وفطريته .
(٢) معانى حسية من عمل التجربة والحواس .
(٣) معانى وهمية من عمل الوهم والخيال .

أما الشهوات فهى عنده كل إدراك أو عاطفة أو انفعال يتصل بالنفس . وللشهورة علتان الأولى نفسيه والثانية جسمية . كما أن هناك شهوات أولية تشتق منها باقى الشهوات . وهذه الشهوات الأولية ستة وهى الدهشة والحب والبغض والرغبة والفرح والحزن »[1] .

أما الأرادة فهى المظهر الأخير من مظاهر الجوهر الروحى وهى تظهر أكثر ما تظهر فى الحكم ، إذ بينما تكون وظيفة الفهم هى فى تلقى ما يقدم اليه من الخارج والاحاطة به دون إثباته أو نفيه نجد الارادة هى التى تستطيع أن تكون أحكام نثبت فيها أو ننفى .

والخلاصة أن الشك الديكارتى المنهجى تأدى به الى تعيين أول ثابت وهو إثبات وجود نفسه كجوهر مفكر أو كشىء صفته التفكير .

---

(١) - Kemp Smith, N : Descartes philosophical writings p.p. 306-312

ثالثا ـــ الجوهر المادى :

فى مذهب ديكارت لا تعلمنا الحواس شيئا عن ماهية الأشياء وكل ما تستطيع أن تكشفه لنا ليس إلا بعض خواص أو كيفيات كا للون والطعم والرائحة ... الخ على أن الفهم وحده هو القادر على أن يدرك ماهية الجوهر المادى أو الامتداد هذا والامتداد لا يخص إلا ألاجسام ولا يمكن وصف الله أو الأرواح بالامتداد . كما فعل اسبينوزا ، فمن ناحية الجوهر الالهى خلو من كل مادة ومن ثم من أى امتداد ، ومن ناحية أخرى ليس الفهم ولا الشهوة ولا الارادة أجزاء مادية ممتدة فى النفس ، وإنما هذه وتلك هى النفس بعينها التى تفكر وتفهم وتشتهى وتريد .

ويتركب العالم المادى عند ديكارت من الامتداد والحركة ، فيمتد الامتداد إلى كل ما هو موجود فى الطبيعة ، وهو بذلك يكون متحدا بالمادة ، ويترتب على ذلك أن يكون العالم المادى ملاء كامل لا خلاء فيه قد فيه كل جسم على قدر الحيز الذى يشغله بحيث لا يجعل فى الامكان أن يطرد من مكانه بواسطة جسم أكبر منه أو أصغر « فبما أن المادة عبارة عن الامتداد فلا امتداد بغير مادة ... وإذن فلا خلاء ... ففكرة الخلاء فكرة باطلة وكذلك فكرة الجزئيات التى لا تتجزء فلا وجود للذرات لأن وجود الذرات يفيد وجود الخلاء »[1] ولكن كيف نفسر الحركة فى كون كله ملاء ، يجيب ديكارت على هذا السؤال بقوله : بأن الحركة التى تغشى هذا العالم حركة دائرية . وفى هذا يقول كريسون « لما كان العالم المادى عالم ملاء كامل فإن الحركات لا يمكنها أن تحدث فى العالم إلا بكيفية دائرية إن صح القول أن جسما من الأجسام لن يتقدم إلا إذا دفع أمامه أجساما أخرى تدفع أمامها أيضا أجساما أخرى بصورة يمتلىء معها المكان الذى يتركه الجسم الأول فى نفس اللحظة التى يتركه فيها »[2] ولكن اعترض على ديكارت بأن

---

(١) عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ـــ ص ١٢٤ .

(١) كريسون : ديكارت ـــ ترجمة تيسير شيخ الأرض ـــ ص ٥٠

الحركة الدائرية تفترض وجود الخلاء ولو لحظة واحدة على الأقل . هذا والحركة هى العرض الأساسى للجوهر المادى . وعند ديكارت نجد علتين للحركة إحداهما أولى والأخرى ثانية : العلة الأولى غير مادية ونجدها فى الله ، وأما العلة الثانية فهى عبارة عن كل كائن يكون من شأنه أن يطبع كمية الحركة بطابع يغير من اتجاهها ، الا أن هذه الكائنات لا تستطيع أن تزيد أو تنقص من كمية الحركة الموجودة فى العالم ، إذ أن ديكارت يعتقد بثبات كمية الحركة فى العالم .

وعلى هذا النحو يكون العالم المادى عند ديكارت هندسيا لأنه ممتد ، والامتداد عنده هندسى وآلى لأنه يتحرك ، وكمية الحركة ثابتة فيه .

والجوهر الروحى متمايز عن الجوهر المادى وهما معا يؤلفان الانسان الواحد رغم تمايزهما وذلك بواسطة اتحادهما ، ذلك الاتحاد الذى فشل ديكارت فى حله تماما .

(١) نادى ديكارت بالهجوم على الفلسفات المدرسية ، وأدعى التجديد والابتكار . ومع ذلك فإنه كان أرسطيا فى التعريف الأول بفكرة الجوهر ، كما كان أرسطيا فى التعريف المنطقى . وفى هذا يقول فوليه « إن ديكارت يتكلم عن الجوهر على الطريقة المدرسية »[1] وبذلك يظهر بوضوح خطأ الرأى الذى ذهب اليه الدكتور نجيب بلدى عن هذا الموضوع والذى صاغه على النحو التالى : « ما دامت كلمة جوهر من الكلمات المهمة التى تستخدم فى الفلسفة المدرسية ، تلك الفلسفة التى كان ديكارت صريحا فى رفضها فلا بد أن يكون له رأى آخر فى الجوهر »[2] .

(٢) لا نفهم كيف يتفق التعريفان فالواقع أن احدهما يتعارض والآخر .

---

(١) Fouillée , A: Descartes p. 102 .

(٢) نجيب بلدى : ديكارت — القسم الثانى – ص ٩٥

فبينما الأول منهما يذهب إلى أن الجوهر يتقوم بذاته وفى ذاته ومن ثم ينطبق على الله ، يذهب التعريف الثانى إلى اعتبار النفس والبدن كجوهرين وإن كانا مفتقرين إلى الله . فكيف نقبل هذا ؟ نحن لا نقبل هذا الغموض والاضطراب من رجل الوضوح والتميز . كيف نقبل تعريفا يشير الى فكرة عدم الافتقار بينما التعريف الثانى يشير إلى افتقار كل من الجوهرين إلى الله .

(٣) ولهذا السبب فلقد أدى هذين التعريفين إلى أن يعتقد الكثيرون بأن ثمة جوهر واحد فى فلسفة ديكارت هو الجدير بأن يكون جوهرا وهو الله يقول ليار « الانسان جوهر مخلوق ولكن القول الدقيق هو أن التعريف الديكارت للجوهر يحمل فى طياته معنى الله فقط »[١] ولقد أدى هذا بدوره إلى نضوج مذهب وحدة الوجود التى ظهرت كاملة فى فلسفة اسبينوزا ، وإلى أن يعتقد الكثيرون بأن فلسفة اسبينوزا كلها إنما ظهرت نتيجة لتفكيره فى فلسفة ديكارت وخصوصا فى تعريفه للجوهر . يقول دبريكون « وإذن فلقد ذهب اسبينوزا بناء على فلسفة ديكارت إلى أن التفكير المضبوط فى فكرة الجوهر يقودنا الى جوهر واحد قديم ويصبح كلا من الفكر والامتداد اللذين يعتبران جوهرين مخلوقين عند ديكارت مجرد صفتين ذاتا أحوال متغيرة »[٢]

وعلى هذا نرى مذهب وحدة الوجود ينشأ فى اسبينوزا من محاولة إصلاحه لفكرة الجوهر الديكارتية .

(٤) لم تحل مسألة اتحاد النفس بالبدن حلها النهائى والمقبول . فديكارت نفسه يقول فى خطاب إلى الأميرة اليصابات سنة ١٦٤٣ « إنه لا بد من التمييز بين أفكار ثلاث رئيسية تملكها النفس بطبيعتها ، فالنفس لديها فكرة عن ذاتها أو

---

(١) Liard , L: Descartes ch IV - p. 211

(٢) Debricon , L: Descartes p. 49 .

عن الجوهر المفكر ، ولديها فكرة عن الأجسام أو عن الامتداد ولديها أخيرا فكره عن الاتحاد بين الجوهرين . وتتايز ميادين الوجود والمعرفة بحسب اندراج كل منها تحت فكرة من هذه الأفكار الثلاث : فميدان الله مثلا يندرج تحت فكرة الجوهر المفكر ، وميدان العلوم الرياضية والطبيعية يرتبط بفكرة الامتداد ، ويبقى أن يكون الميدان الانسانى مندرجا تحت فكرة الاتحاد »[1] بل أن ديكارت يذهب إلى حد التنبيه بأن مسألة التمييز تتناقض تماما مع مسألة الاتحاد ، ويحذر من مراعاة المسألتين معا وفى آن واحد إذ أننا « نجد ديكارت ينصح الأميرة اليصابات بألا تفكر فى الاتحاد عندما تفكر فى التمييز ، وبألا تفكر فى التمييز وبألا تراعيه عندما تراعى الاتحاد لأن الضربين من التفكير يتعارضان تعارضا منطقيا وواقعيا »[2] وأكثر من ذلك نجده يقرر فى المقال عن المنهج بأن النفس موجودة حتى إذا لم يكن الجسم موجودا على الاطلاق . يقول ديكارت « لو لم يكن الجسم موجودا البتة لكانت النفس موجودة كما هى بتمامها »[3] .

وعلى هذا نرى أن ديكارت لم يعطنا حلا مقنعا بقدر ما أعطانا مشكلة عويصه ومسألة معقدة من كل الجوانب . وحاولت الفلسفات اللاحقة له والمعاصرة أن تجد حلا مرضيا لها وفى هذا يقول هاملان « ولقد حاولت كل مـذاهب العلل الاتفاقية عند مالبرانش ، والتوازى عند اسبينوزا ، وسبق التوافق عند ليبنتز ، حـل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد »[4] .

وبهذا نجد أن ديكارت فشل فى مسألة الاتحاد فشلا تاما .

---

(١) نجيب بلدى : ديكارت — القسم الثانى — ص ١٢٨

(٢) نفس المرجع : نفس الموضع — ص ١٣٠

(٣) ديكارت : المقال عن المنهج — ترجمة الخضيرى — القسم الرابع — ٥٧ ٥٨

(٤) Hamelin, O: Le systéme de Descartes ch XVIII p. 374

الفصـل الثالث

جـون لــوك

أولا

جـون لـوك

حياته ومؤلفـاته وفلسفـته

١ - حياتـه وشخصيته :

تصور كتابات جون لوك روح عصره ، ومع ذلك نلمس فيها اتجاها متزنا متسامحا يسمو على أسلوب الحياة الذى ميز المجتمع الانجليزى فى أواخر القرن السابع عشر ، والذى تبدد فى الصراع المرير والاضطرابات والفوضى التى شملت جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية فى انجلترا ، فضلا عن انسياق الناس وراء مشاعرهم وانفعالاتهم والاغراق فى التعبيرات المسرفة والمبالغ فيها ، مهملين دور العقل .

ولد لوك فى رينجتون بمقاطعة سومرست بانجلترا فى ٢٩ أغسطس عام ١٦٣٢ ، وهى نفس السنة التى ولد فيها اسبينوزا ، وكان والده محاميا اختصه برعاية واهتمام خاص ، وحرص على أن يوفر له تربية استقلاليه متحررة ، وقد أثمرت هـذه التربية فى تكوين شخصية لوك المستقلة ، الباحثة فى تفرد وعمق فى أمور المعرفة والنفس والأخلاق والتربية والسياسية ، وقد أشاد لوك فيما بعد بأسلوب التربية الذى اتبعه والده معه ، ونصح الجميع باتباعه فى تربية أبنائهم .

غادر لوك وهو فى سن الرابعة عشر سومرست للدراسة بوستمنستر ، حيث استقر هناك ، ثم حصل على منحة جامعية التحق على أثرها بكلية المسيح فى

اكسفورد لاستكمال دراسته ، حيث إستطاع دراسة بعض اللغات القديمة وأن يدرس الفلسفة الاخلاقية ، بل أن يتعلم وأن يهتم بدراسة الطب حيث استطاع الحصول على ترخيص من الجامعة بممارسة مهنة الطب بعد بضعة سنوات .

ويبدو أن مهارة لوك الطبية قد وطدت علاقته بلورد شافتسبرى الذى كان من أكبر الشخصيات السياسية فى انجلترا اثناء حكم شارل الثانى ، ثم التحق بخدمته عام ١٦٦٧ وظل صديقه وأمين سره . وكان من نتيجة ارتباطه به أن ازداد حماس لوك وحبه للحرية إلى أن اتهم شافتسبرى بالخيانة ، فهاجر إلى هولندا عام ١٦٨٣ ، آثر لوك أن يبقى هناك ، وهناك حيث ظهرت معظم مؤلفاته وكتبه .

وبعد قيام ثورة ١٦٨٨ التى أطاحت بجيمس الثانى واعتلاء وليام أورانج عرش انجلترا ، عاد لوك الى وطنه انجلترا فى عام ١٦٨٩ ، وظل متنقلا بين عدة وظائف فى الادارة المدنية ولكن صحته لم تسمح له بمواصلة العمل ، ففضل الاعتكاف والاقامة بصفة دائمة مع أسرة ماشام حيث توفى عام ١٧٠٤ م .

٢ - مؤلفـــاته :

لقد كانت حياة لوك حافلة بالنشاط العلمى ، وتعتبر الفترة من عام ١٦٨٣ إلى وفاته عام ١٧٠٤ شاهـدا على خصوبة ووفرة انتاجه وأعماله الفلسفية العظيمة التى جعلته يحتل مكانة مرموقة فى تاريخ الفكر الانسانى .

والواقع أن لوك قد أثرى المكتبة الفلسفية بتراث لا ينضب ، ولا تقتصر كتاباته على المسائل الفلسفية فحسب ، بل خـاض فى كافة المجالات ، كالسياسة والاقتصاد والتربية واللاهوت والفلسفة والعلم الطبيعى .

وتعد مؤلفاته فى الفلسفة والسياسة والتربية واللاهوت على وجـه الخصوص من أعظم مآثر العقل البشرى . ففى الفلسفة وضع لوك خلاصة فكره الفلسفى

« مقالة عن الفهم الانسانى » An essay Concerning Human unders "
« tandins الذى نشر عام ١٦٩٠ ، وقد استغرق حوالى تسع عشر عاما فى تأليفه وهو يحتوى على أربعة أقسام :

يعالج القسم الأول نظرية الأفكار والمبادىء الفطرية ، أما القسم الثانى فيتناول مصادر أفكارنا ، ويتعرض القسم الثالث للعلاقة بين الفكر واللغة ، أما القسم الرابع والأخير فهو ينفرد بالبحث فى نظرية المعرفة .

وفى المجال السياسى ، يقدم لوك : « خطابا فى التسامح A Letter on » « Toleration عام ١٦٨٩ ، و « رسالتين عن الحكومة Two treatises of » Government عام ١٦٩٠ وكذلك « الخطاب الرابع عن التسامح الذى نشر بعد وفاته ، وايضا كتابه السياسى عن « الدساتير الأساسية فى كارولينا » الذى كتبه عام ١٩٧٣ أثناء عمله كسكرتير لشافتسبرى ، ولكنه لم ينشر الا عام ١٧٠٦ .

وخلاصة القول امتازت سائر مؤلفات ورسائل لوك ، بمهاجمة المتمسكين بالتقاليد والمعتقدات الموروثة ، والمطالبة بضرورة تحرر العقل فى معالجة الأمور وتكوين الأحكام ، والبحث فى المعرفة عن أسسها التجريبية أو الحسية .

٣ – فلسفته :

يعد جون لوك خير ممثل للنزعة الحسية والفلسفة التجريبية فى العصر الحديث ، فقد رفض مذهب القائلين برد سائر معارفنا الى الفطرة ، ونادى بأن وكل معرفة مستمدة أساسا من التجربة والخبرة الحسية ، فالاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، فمن فقد حاسه فقد المعانى المتعلقة بها .

وهكذا يرى لوك أن التجربة هى مصدر الأفكار والمعانى ، وأن هذه التجربة تنقسم الى نوعين هما : التجربة الحسية الظاهرية اى التى تتصل بالعالم الخارجى ،

أما النوع الثانى فيتمثل فى التجربة الباطنية أو التأمل أو الاستبطان الذى يتعلق بعالمنا الداخلى .

اذن فسائر أفكارنا ، من غير استثناء ، ترد الينا من خلال الاحساس الذى بواسطته نجرب العالم الخارجى ونتلقى منه صور وانطباعات المحسوسات ، أو من تأمل أحوالنا الداخلية

وهذا يعنى أن التجربة والاحساس سابقين على العمليات العقلية ، اذ أن العقل لا يعمل الا بعد أن تمده الخبرة والتجوبة بالأفكار والمعانى ، فيحاول أن يتأمل هذه الأفكار ، أى أن سائر أفكارنا هى وليدة التجربة فحسب ، وليست كامنة فينا ، أى أنها ليست فطرية .

ويعتقد لوك أن القول بالأفكار والمعانى الفطرية تدع مجالا واسعا للتقدير الشخصى ، ما دامت معرفة باطنة ، فلا يريد أن يدعها تعبث بنظرية المعرفة وتنكر وجود الله ، وهما الأمران الضروريان لا تفاق العقول وطمأنينتها . لذلك يقول : « لكى نحصل على معرفة صادقة يجب أن نسوق الفكر الى الطبيعة الثابتة للأشياء وعلاقتها الدائمة ، لا أن نأتى بالأشياء الى فكرنا » .

كتب لوك قبل وفاته بعام رسالة لأحد أصدقائه يقول فيها : « ان حب الحقيقة لذاتها يعد المكون الاساسى لكمال البشر فى عالمنا هذا ، ومن ثم فهو « اللبنة للأولى » التى تنشأ غليها سائر الفضائل الانسانية الأخرى .

وتدلنا هذه العبارة على منزلة وأهمية الحقيقة بالنسبة للانسان ، باعتباره منتميا الى الكائنات العاقلة ، وكلما استطاع الانسان أن يقترب من الحقيقة عن طريق الفهم الواعى والادراك الواضح ، اتسعت افاق معرفته وازدادت سيطرته وسيادته على الكائنات الأخرى فى هذه الحياة

أى أن لوك اراد أن يصل الى الحقيقة ، من خلال تشييد المعرفة البشرية على دعائم قوية لا يتطرق اليها الشك ، وفى سبيل تحقيق هذا الهدف يخصص لوك كتابه « مقال عن الفهم الانسانى » الذى يعد عملا ابداعيا عظيما بالنسبة للتراث الفلسفى .

يحدثنا لوك عن الظروف والملابسات التى أفضت به الى كتابه المقال ، فيشير الى أنه قد جرت مناقشة بينه وبين لفيف من أصدقائه حول مبادىء الأخلاق والدين فى المنزل ، وحيث أنهم لم يوفقوا فى حل المشكلات التى أثاروها فى هذا الشأن ، فقد أدرك لوك أن من الضرورى القيام بفحص قدراتنا الخاصة ، والنظر فيما هو فى قدرتنا على تناوله من المسائل ، وأيها فوق طاقتنا وقدرتنا . وهكذا تأدى به البحث فى مشكلات اللاهوت والأخلاق الى أن يلج باب المعرفة .

ولما كان هدف لوك هو تفسير المعرفة البشرية ، فان المهمة الأولى هى البحث عن طبيعة المعرفة وحدودها ومصادرها ، ومما لا شك فيه أن موضوع المعرفة والمصادر التى تستمد منها ، من الأمور التى شغلت فكر الفلاسفة على مر التاريخ الانسانى كله وقبل عصر لوك . فنحن نعلم كيف ميز أفلاطون بين المعرفة والاعتقاد ، وكيف حاول البرهنة على أن المعرفة دائمة وغير قابلة للتغير ، وذلك بالتصميم على رفضه للتجربة الحسية المتغيرة ، ودعوته بممارسة التفكير المحض أى التأمل ، فالمعرفة عند أفلاطون هى ضرب من « التذكر » . أما أرسطو فعلى الرغم من أنه كان من تلاميذ أفلاطون ، إلا أنه رفض بشدة نظرية المثل الأفلاطونية ، وبدلا من أن يجعل الحقيقة فى عالم مثالى يتضمن مثل الأشياء ونماذجها نجده ينزل ـــ كما يقولون ـــ هذه المثل وهى فى حقيقة أمرها كليات ـــ ينزلها من السماء الى الأرض ، أى الى الواقع المحسوس ، ومن ثم فليست الحقيقة فى المثال الكلى الأفلاطونى ، بل أصبحت فى الجزئى أى فى الجوهر المحسوس المشخص .

ويمكننا أن نلاحظ عند « القديس توما الأكوينى St. Thomas Aquinas » التمييز الحاسم بين المعرفة المنزلة عن طريق الوحى والمعرفة الطبيعية ، فالنوع الأول من المعرفة تمنحه العناية الألهية للانسان ، أما المعرفة الثانية فهى تنشأ من الادراك الحسى نتيجة تكوين التصورات العقلية . بينما نجد أن نقطة الانطلاق فى فلسفة ديكارت هى السعى وراء المعرفة اليقينية التى لا يرقى اليها الشك ، وكأن « الكوجيتو Cogito » بمثابة التبرير العقلى لنسقه الميتافيزيقى .

وعلى أية حال فثمة اتجاهان بصدد مسألة المعرفة ، فالمذهب أو الاتجاه العقلى يعتبر العقل البشرى مصدرا مستقلا للمعرفة ، ويحتوى على سائر الحقائق القبلية ، التى يمكن ادراكها من غير اللجوء الى التجربة ، فى حين يقرر المذهب التجريبى أن المعرفة مستمدة أساسا من الملاحظة والتجربة ، وتقتصر وظيفة العقل على المساهمة فى ابداع المعرفة ، ولكنه لا يستطيع أن ينشئها بنفسه .

والجدير بالذكر أنه منذ القرن الرابع قبل الميلاد الى القرن السابع عشر الميلادى ، ظلت السيادة معقودة للمذهب العقلى ، بفضل تأثير أفلاطون . ويبدو أن تاريخ المذهب التجريبى يرجع الى ما قبل سقراط ، كما لجأ أرسطو الى التجربة الا أنه يقيم قواعدها على بعض أسس العقل ، وكذلك نرى كيف أن القديس توما الاكوينى يلجأ الى تفسير المعرفة الطبيعية أى الحسية عن طريق المعرفة العقلية ، ونجد روجر بيكون يصرح بأهمية العلم التجريبى كوسيلة لا غنى عنه لبلوغ الحقيقة ، ومن غير التجربة يتعذر علينا الوصول الى المعرفة الحقيقية ، ويشترك مع روجر فى هذا الاتجاه كل من ويليام أوكام وفرنسيس بيكون .

والواقع أنه خلال عصر لوك ازداد الاهتمام بالمذهب التجريبى ، واحتل العلم التجريبى مركز الصدارة ، الأمر الذى أدى الى تقدم ملموس للمعرفة العلمية فى القرن السابع عشر .

ويهمنا أن نشير بأن إسهامات ويليام أوكام وروجر وفرنسيس بيكون وغيرهم من

التجريبيين ، اقتصرت على صياغة أساليب ومناهج البحث العلمى ، ولم تقم بأى محاولة منظمة لتحليل وتبرير الدواعى القائلة بأن المعرفة من هذا المصدر ، كذلك لم يتعرضوا للطريقة التى تتم بها تشكيل معارفنا من المواد الخام للادراك الحسى .

ومن ثم يرجع الفضل الى لوك فى تطبيقه المنهج الاستقرائى على أصل المعرفة الانسانية ، ومحاولته وضع حدود وضوابط للفهم الانسانى ، فبناء الحياة كله لا يستقيم الا بإرساء أسس المعرفة السليمة .

لقد بدأ لوك الكتاب الأول من المقال بانتقاد مذهب القائلين بأن المعرفة فطرية ، ثم اتجه الى اثبات أنها مكتسبة ، وفى ثنايا هذا الاثبات يعرض لتحليل الأفكار تحليلا مستفيضا ، يدلل على قصور حجج المذهب الفطرى ، والتى تعتمد فى جوهرها على أن العقل يدرك من تلقاء نفسه قوانين المنطق الواضحة بذاتها ، وبأن الناس يتفقون جميعا على القواعد الأخلاقية ، وقد تمسك الكثيرون بهذه النظرية لأهميتها فى البرهنة على وجود الله ، فيرفض لوك الحجتين ويقرر بأن كثيرا من الناس كالمتوحشين والمجانين والأطفال الصغار لا يدركون هذه الأفكار ولا يتفقون عليها ، ولو فعلوا لما نهض ذلك دليلا على فطريتها ، بل لا يمنع ذلك من أن تكون مكتسبة . ثم يناقش لوك بعد ذلك الأفكار ، فيذكر أن الأفكار اما أن تكون بسيطة واما أن تكون مركبة .

يتضح من هذا العرض السريع أن فلسفة لوك التجريبية ترفض الأفكار الفطرية ، وتؤسس المعرفة على دعائم تجريبية ، وتطالبنا بالتحرر كلية من التقاليد والمعتقدات الموروثة ، التى عملت على تقويض العقل البشرى واعاقته عن التقدم والابتكار .

الأفكار البسيطة والأفكار المركبة عن لـوك

يرى لوك أن العقل يولد « صفحـة بيضاء تماما Tabula rasa » وتقوم التجربة بامداده بالأفكار والمعلومات والتجربة عنده تتالف من نوعين :

١ – التجربة الحسية الظاهرية وهى التى تقدم لنا المعلومات والأفكار عن العالم الخارجى .

٢ – التجربة الباطنية أو « التأمل reflection » ، الذى يتم عن طريق العمليات العقلية الداخلية كالتذكر والاعتقاد والارادة .

وكل هذه العناصر هى أفكار بسيطة ، يكون منها العقل أفكارا مركبة ، فالاحساس أولا ، ثم التفكير هما المصدران الوحيدان لأدوات المعرفة. أى أننا اذا اعجزنا عن الاحساس والادراك لاستحالت علينا المعرفة يقول لوك : « ... تلكم هى الطريقة الوحيدة (يعنى التماس المعرفة من التجربة) التى أستطيع أن اكتشفها والتى تأتى بواسطتها أفكار الأشياء الى الفهم . فاذا كان لدى البعض أفكارا فطرية أو مبادىء منزله ، ينعم به العقل ، واذا كانوا مستوثقين من ذلك ، فمن المستحيل على الاخرين أن ينكروا عليهم تلك الميزة التى يبذون بها أقرانهم . أما أن فحسبى أن أتحدث عما أجـده فى نفسى .

أننى لا أزعم أنى أعلم ، وإنما أنا أبحث ، ومن ثم فليس فى مستطاعى الا أن أقر هنا ثانية بأن الأحساس الخارجى والاحساس الباطنى لا يعدوان أن يكونا طريقين للمعرفة يستخدمهما الفهم ، وهذا هو ما يسعنى أن أجد هذان الطريقان وحدهما ، بقدر ما أستطيع أن اكتشف ، هما النافذتان اللتان ينفذ منهما الضوء الى الحجـرة المظلمة » .

يتضح مما سبق أن الأفكار المركبة تعتمد أساسا على الأفكار البسيطة إذ أنها

مؤلفه أو مركبة منها ، والأفكار البسيطة تستند بدورها على الاحساس والتفكير معا ، فالاحساس هو المصدر الأول لتكوين الأفكار بكل أنواعها البسيط منها والمركب . ويجمع لوك الأفكار ويصنفها ، لكى يتبين أنها ترتد جميعا الى الاحساس والتفكير ، فيرى أنها على الرغم من مثولها أمام العقل مباشرة ، الا أنها ليست كلها أفكارا بسيطة **Simple** فكثير منها مركب **Compound** ، ويمكن الكشف عن أجزائها البسيطة بالتحليل ، فالأفكار البسيطة وحدها هى المعطاة فى عمليتى الاحساس والتفكير معا ، ومن الأفكار البسيطة يتولى العقل صياغة الأفكار المركبة .

ومن ثم فان ما يميز الأفكار البسيطة أنها ليست من نتاج العقل ، بل العقل ينفعل بها . أما الافكار المركبة فالعقل فاعل بالنسبة لها لأنه هو الذى يركبها .

والأفكار البسيطة عنده ثلاثة أنواع :

١ - أفكار محسوسة أى ندركها بالحواس الظاهرة ، مثل قولنا بارد وصلب .
٢ - أفكار مستمدة من الاحساس الباطنى أو التأمل ، وهى ترجع الى الذاكرة والانتباه والارادة .
٣ - أفكار ترجع الى الاحساس والتأمل الباطنى معا ، مثل أفكار الوجود والوحدة واللذة والألم والقدرة .

واذا ما انتقلنا الى الأفكار المركبة عند لوك ، فنجدها تنقسم الى ثلاثة أنواع . فهى إما أعراض وإما علاقات .

أ . والأعراض **Modes** هى الأفكار المركبة التى تشير الى صفات لا توجد بذاتها ، بل تقوم بغيرها ، مثل فكرة المثلث والجمال والصداقة ، والتى تفتقر فى وجودها الى وجود لشيء يتصف بها .

ب . أما الجواهر **Substances** فهى الأفكار التى تدل على أشياء تقوم بذاتها ،

ويمكن أن تقوم عليها الأعراض ، مثل انسانا ما ، كزيد أو عمرو . وهنا يتساءل لوك لئن كان فى وسعنا أن نشكل فكرة واضحة عن الصفات المختلفة ، فهل نستطيع أن نشكل فكرة واضحة عن الجوهر أو نعطى عنه تفسيرا معقولا ؟

الاجابة هنا بالسلب ففكرة هذا الجوهر فكرة « مشوشة مضطربة تنتمى اليها الصفات وتقيم فيها » ان اسم جوهر يدل على مقوم ، مع أننا لا نملك يقينا أية فكرة واضحة ومتميزة عن ذلك الشىء الذى نفترض كونه مقوما . فالجوهر الى جانب الكيفيات من امتداد وشكل وصلابة وحركة ... الخ على الرغم من أننا لا نعرف ما هو على حد قول لوك : « ... واذا سئل شخص ما » ما هو الموضوع الذى يرتبط به اللون أو الوزن ؟ لن يجد ما يقوله سوى « الأجزاء الصلبة الممتدة » ـــ فاذا سئل « وما هو ذلك الشىء الذى ترتبط به صفتا الصلابة والامتداد » فلن يكون أحسن حالا من الهندى الذى رأى أن العالم مرتكز على فيل كبير ـــ ولما سئل « وعلى أى شىء يقف الفيل ؟ كانت اجابته على ذلك « سلحفاة كبيرة » ـــ وحين اضطر الى معرفة تلك الدعامة التى تحمل هذه السلحفاة ذات الظهر العريض ـــ أجاب بأنها شىء لا يعرفه ....

وعلى ذلك فالفكرة التى نطلق عليها الاسم العام « الجوهر » لن تعبر عن شىء سوى تلك الدعامة المجهولة التى نفترض وجودها لكى تحمل عليها تلك الصفات التى ندرك أنها موجودة ، والتى لا يمكن أن نتخيل وجودها » بدون شىء يدعمها .

ج ـــ والعلاقات relations هى أفكار تنشأ من التأليف بين أفكار متمايزة كمعنى البنوة الذى يجمع بين فكرتى الابن والأب ، وفكرة العلية وأفكار الزمان والمكان .

ويقرر لوك أن الأفكار المركبة التى لا يطابقها شيء فى الخارج هى التى أوهمت ديكارت وغيره من الفلاسفة بوجود الأفكار الفطرية ، ومن بين هذه الأفكار نجد فكرة العلية وفكرة اللا متناهى ، ففكرة العلّية تدل على توقع الظواهر على وتيرة ثابتة ، والحقيقة — فى نظر لوك — أنه ليس للعليةّ معنى سوى ما ينطبع فى الذهن ، من ارتباط بين ظاهرة سابقة وظاهرة لاحقة ، فنتوقع حدوث نفس الظواهر اللاحقة ، اذا حدثت نفس الظواهر التى تسبقها ، ويكون هذا التوقع نابعا من التجربة والخبرة الحسية الذاتية .

أما فكرة اللامتناهى فهى ليست فكرة بسيطة كما توهم ديكارت ، ولكنها فكرة مركبة ومكتسبة فى آن واحد ، فليس اللامتناهى موجودا بالفعل حتى يمكن تصور حدوده ، بل هو ناتج من تأثير عملية الجمع والاضافة فى الذهن ، فانها توحى بامكان اضافة وحدات زمنية أو عددية أو مكانية مماثلة الى ما لا نهاية .

الصلة بين الأفكار والواقع :

ولنا الان أن نتساءل هل هناك تطابق بين أفكارنا عن العالم الخارجى وبين أشياء هذا العالم نفسه ؟ أم أنها تختلف عنه تبعا لتركيب حواسنا ؟

يجيب لوك عن هذا التساؤل بتقسيمه صفات الأشياء الى صفات أولية وصفات ثانوية : والصفات الأولية هى التى ترتبط بالأجسام ، ولا يمكن أن نتصور الأجسام من غيرها كالامتداد والشكل والعدد والحركة والصلابة . ويرى أن أفكارنا عن هذه الصفات الأولية مطابقة تماما لحقيقتها الماثلة فى الواقع المحسوس .

أما عن الصفات الثانوية كاللون والرائحة والحرارة وما يماثلها ، فهى ليست جزءا من حقيقة الأشياء التى تبعثها فينا ، بل هى مجرد احساسات ناشئة عن

قوى أو تأثيرات فى الأجسام ، ولكنها غير مطابقة لاحساساتنا ، فإحساسنا بالصوت الحاد أو الغليظ مثلا ، لا يقابله فى مصدر الصوت إلا مجرد حركة الجسم بسرعة أو ببطء ، فالجسم فيه حركة وليس فيه الصوت ، بل أن الصوت متوقف على الاذن ، وهو الدلالة التى تترجم بها أذننا الحركات الحالة فى الاجسام وكذلك اللون المعين والطعم المعين ، ان هى الا احساسات تخضع فى كيفياتها لتركيب أعضائنا الحسية ، وليست صورة مطابقة للحقيقة الخارجية . وهذا لا يعنى بطبيعة الحال أن هذه الاحساسات ليس لها مصدر خارجى ، بل هى تدل على وجود العالم الخارجى وحركته دليلا لا يحتمل الشك .

والجدير بالملاحظة أن هذا التمييز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية ، لم يكن من ابتكار لوك ، فقد عرض ديموقريطس لشىء مماثل عندما قال أن الذرات عديمة اللون هى أساس الحقيقة ، أما الألوان والطعوم والروائح فهى نتاج التنظيم الجزئى لهذه الذرات ، وكذلك نجد ديكارت قد فصل الكيفيات الثانوية عن الجوهر الأساسى ، الذى أطلق عليه الامتداد .

وربما يعكس هذا التمييز من جانب لوك ، مدى اهتمامه بالفيزياء الحديثة وتأثره بنيوتن ، مما أفضى به الى القول بفكرة الجوهر بوصفه حاملا لهذه الصفات الثانوية .

والواقع ان حجة لوك التى يسوقها بعدم مطابقة أفكارنا عن الصفات الثانوية مع أى صفة حقيقية للأشياء الخارجية المادية تثير الدهشة لأنه لم يسحب هذه النتيجة إلى أفكارنا عن الصفات الأولية ، مع العلم بأن الحقيقة متساوية فى الصفات المحسوسة للصلابة والامتداد والشكل والعدد والحركة ، ومثل هذه الصفات قائمة فى طبيعة الأشياء .

الأفكار بين الحرية والضرورة :

يقرر لوك بأن كل انسان يستشعر فى نفسه القدرة على ممارسة أو عدم ممارسة أنماط عديدة من النشاط . ومن ثم فان فكرة الحرية تعنى ببساطة قدرة الفرد على القيام أو الامتناع عن مزاولة أى عمل ما وفقا لتصميم نابع من عقله ، أى أن الحرية كما يراها لوك هى القدرة على الاختيار فى ضوء العقل ، ويتم ذلك عن طريق المقارنة فيما يعرض أمام الانسان من مواقف فيقع اختياره على واحد منها دون الاخر .

ولكن اذا ما تساءلنا عما يقصده لوك بمعنى القدرة ؟ يجيب لوك بأن معنى القدرة هو فكرة بسيطة مكتسبة وليست فطرية ، فهى وليدة الخبرة والتجربة الحسية ، فنحن نشعر بالقدرة حين نفعل وما الفعل الحر الا الفعل نفسه ، فاذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحرارا ، اذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل ، وما اعتقادنا بالحرية الا اعتقاد بامكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق .

أو بعبارة أخرى ، فاننا عندما نشعر بأن أفكارنا تتغير نتيجة لتأثير انطباع الحواس أو تحت تأثير انطباع مختار بارادتنا ، أضف الى ذلك إحساسنا بامكانية احداث هذا التغير فى المستقبل ، فاننا نحصل على معنى القدرة الفعلية فيما يحدث التغير والقدرة الانفعالية فيما يعترية التغير . ولكن معنى القدرة الفعلية هو بصفة عامة معنى من معانى التفكير جاء نتيجة التغير الذى تحدثه ارادتنا فى الأجسام . فالارادة هى اذن قوة فعلية . والحرية هى كذلك قوة فعلية ولكنها من نوع اخر ، فهى القدرة على القيام بعمل أو الامتناع عنه حسبما تختار الارادة . فليست الحرية هى حرية اللامبالاة أو استواء الطرفين ، بل الحرية بمعناها الحقيقى هى القدرة على الاختيار حينما يكون الانسان بصدد عدة أفعال ممكنة ، بمعنى أن يمارس الانسان اختياره ويصمم بمحض ارادته على الاختيار وفقا لرغبته ولا يقتصر

الأمر على الارادة والاختيار فحسب ، بل ينبغي أن يكون لديه القدرة على فعل الأمر أو الامتناع عنه ، وفقا لتصميمه وتفكيره الخاص ، ولكن اذا لم يكن في استطاعة الانسان أن يختار ويعمل بمحض ارادته ، فهو لن يكون حرا ، بل يكون تحت القسر والضرورة .

ويؤكد لوك بأن الحرية ترتبط ارتباطا وثيقا بالتفكير والاختيار والارادة ، بحيث اذا لم تتوافر هـذه القوى الضرورية للحرية ، انتفت بالتالى صفـة الحرية .

ثانيا

فلسفته ومشكلة الجوهر

كان جون لوك الفيلسوف التجريبي الانجليزى (١٦٣٢ - ١٧٠٤) مهتما أيما إهتمام بفكرة الجوهر . ولعل اهتمامه الشديد هذا مبعثه عاملين إثنين على الأقل : الأول — منهما صادر عن الظروف التى عاش فيها والعصر الذى ترعرع بين ربوعه . اذ أن جوك لوك عاش فى القرن السابع عشر الذى يعتبر عصر النهضة فى العلم . ونجد أن محور الاهتمام فى هذا العصر كان منصبا على فكرة الجوهر وعلى العالم المادى . وقد تنبه كثيرون ومن بينهم لوك إلى أن هذا العالم المادى نفسه لا بد من إقامة البرهان على وجوده أو بمعنى اخر لابد من إقامة البرهان على وجوده أو بمعنى اخر لابد من إقامة البرهان على وجود جوهر العام المادى . فأرجأ ديكارت برهنته على العالم المادى إلى ما بعد برهنته على وجود الله والأنا ، وذهب اسبينوزا إلى القول بفكرته عن وحدة الوجود جوهر واحد هو الله . أما العامل الثانى فمبعثه الفلسفة التجريبية التى نادى بها لوك ، تلك الفلسفة التى كانت لا تؤمن إلا بكل ما هو حسى ومحسوس ، والتى كانت تعتبر على خلاف العقليين من أمثال ديكارت ومالبرانش وليبنتز وغيرهم بأن « العقل صفحة بيضاء ملساء تطبع عليها الأفكار بالتجربة والتعليم »[1] ، أو على حد تعبير ديورانت « العقل صفحة بيضاء Atabula rasa يكتب عليها الحس والتجربة بالاف الطرق »[2] ، وجدت تلك الفلسفة نفسها أمام فكرة الجوهر الذى قلنا أنه ساد ميتافيزيقيات القرن السابع عشر . فهل تقبل هذه الفكرة أم

---

(١) مايو ، تاريخ الفلسفة الحديثة — فصل ١١ ص ١٨٤ .

(٢) ديورانت : قصة الفلسفة — الفصل السادس ص ٣٨١ .

تنكرها ، وسنجد أن موقفها سيكون حرجا للغاية ، فإذا قبلت فكرة الجوهر فهى هنا تقبل فكرة ليس لها أساس حسى معلوم وهنا تتناقض مع ذاتها . وإذا تنكرت لتلك الفكرة كانت الصفات التى يقول عنها لوك أنها تنقسم إلى أولية وثانوية بدون محور أو مركز تستند إليه وبذلك تكون فرادى مبعثرة فى هذا العلم ، أو بمعنى آخر لن يكون فى استطاعتنا أن نربط تلك الصفات بعضها إلى بعض ، إذ ما هو الأساس الذى. متضم عن طريقه لونا أصفر مثلا إلى شكل كروى إلى رائحة معينة اذا لم يكون هناك شيء أو عنصر أو جوهر ثابت نصفه بتلك الصفات أو يكون بمثابة المحور أو المركز أو الحامل لها ؟

وعلى الرغم من تلك الصعوبات الا أن سيطرة فكرة الجوهر فى فلسفات القرن السابع عشر جعلت لوك يحاول جاهدا أن يصل الى رأى فى مشكلة الجوهر هذه وأضطرته لأن يقبل تلك الفكرة فى فلسفته . يقول راسل « إن تصور الجوهر الذى كان مسيطرا على ميتافيزيقيات عصر — لوك — اعتبره لوك غامضا وغير مفيد ولكنه لم يخاطر بأن ينكر هذا التصور كلية »[1] .

وتحت ضغط هذين العاملين المنبعثين من ظروف عصره من جهة ، ومن ظروف فلسفته من جهة أخرى ، اهتم لوك اهتماما شديدا بهذه الفكرة ومن ثم قام ببحوث وافية عنها ... وكان من نتيجة تلك البحوث أنه وجد أن لكلمة الجوهر تعريفات كثيرة أهمها ثلاثة :

الأول الجوهر هو الشيء الذى له وجوده المستقل ولا يفتقر إلى غيره أى أنه يتقوم بذاته ويتقوم سائر ما عداه عليه . والجوهر بهذا المفهوم نجده عند أرسطو فى كلامه عن أسمى الجواهر أو الله أو المحرك الذى لا يتحرك — كما نجده عند ديكارت ، وعند اسبينوزا الذى ارتأى أن الوجود بالاجمال جوهر واحد . ونلاحظ أننا نجدا هذا المفهوم لكلمة الجوهر عند لوك وإن كان قد انحدر بها الى معنى

(١) رسل : تاريخ الفلسفة العربية . الكتاب الثالث . الفصل الثالث عشر — ٦٢٣

تجــريبى طبقا لمذهبه ، إذ أننا « لو فكرنا فى أى موضوع على أنه يوجد بذاته ولا يكون صفة لشيء غيره ، فإننا سنجد بالتأكيد أن فكرتنا المركبة عن ذلك الموضوع تتكون من تجميع للأفكار البسيطة المختلفة »[1] .

الثانى : الجوهر هو الموضوع فى القضية ، ولا يمكن أن يكون محمولا وهذا هو المعنى المنطقى لكلمة الجوهر والذى نجده فى القضية الحملية عند أرسطو كما نجده عند ديكارت . وكان هذا المعنى أيضا موضعا لاهتمام لوك

الثالث : الجوهر كحامل للصفات الحسية ... فالصفات الحسية لن يكون لها معنى الا بالقياس الى شيء أو شخص تحمل عليه تلك الصفات وهذا المعنى الأخير هو ما كان محور اهتمام لوك من فكرة الجوهر .

« وبذلك فإن لوك يستخدم كلمة الجوهر بمعان ثلاثة مختلفة على الأقل : فمن ناحية أولى الجوهر هو الموضوع الروحى أو الطبيعى الذى لا يفتقر إلى غيره ، ومن ناحية ثانية الجوهر هو فكرتنا المركبة عنه ، ومن ناحية ثالثة الجوهر هو الحامل أو المحور الذى تحتويه الكيفيات الملاحظة فى الموضوع »[2] .

هـذا وحينما يتحدث لوك عن فكرة الجوهر يبدأ أولا بالحديث عن فكرة الجوهر بصفة عامة وعن ماهيته ، ثم يتكلم عن الجواهر الجزئية ويقسمها الى جواهر مادية وجواهر روحية ، ويقسم الجواهر الروحية أيضا الى جواهر روحية متناهية كالنفوس وإلى جوهر روحى لا متناهى أى الله . ونحن سنعرض فكرته عن الجوهر هنا كما عرضها هو ثم نعقب على فكرته وننقدها

(١) رايت : تاريخ الفلسفة الحديثة ــ الجزء الثانى ــ الفصل الثامن ــ ص
(٢) رايت : تاريخ الفلسفة الحديثة ــ الجزء الثامن ــ ص ١٥١ ــ ١٥٢

١ - الجوهر بصفة عامة

يقول لوك فى الكتاب الثانى من « المقال فى العقل البشرى » ان العقل يقابل بعدد كبير من الأفكار البسيطة تحمل اليه بواسطة الحواس تماما كما هى فى الأشياء الخارجية . ويلاحظ العقل أن بعض تلك الأفكار البسيطة متلازمة فيطلق عليها كلمة تربط بين تلك الاحساسات المختلفة المتلازمة وتدمجها لتصبح إحساسات لموضوع واحد . وهذا الموضوع هو ما ندعوه بالجوهر . أو بمعنى اخر « إن الفكر يلاحظ تلازم معان بسيطة مكتسبة بحواس مختلفة ، فيعتاد إعتبار هذا المجموع شيئا واحدا ، ويطلق عليه اسما واحدا كالانسان والفرس والشجرة ويتوهم أن هناك اصلا تقوم فيه الكيفيات ، لأنه لا يدرك كيف يمكن لهذه المعانى البسيطة أو الكيفيات أن تتقوم بأنفسها »[1]

والفكرة التى لدينا عما ندعوه بالجوهر ليست عند لوك الا شيئا مجهولا نفرضه من عندياتنا ليكون حاملا لتلك الكيفيات المختلفة التى نعتقد انها لا يمكن أن تقوم بدون محور أو بدون حامل « ونحن نطلق على هذا الحامل إسم الجوهر »[2] فالجوهر إذن ضرورى لأن التقليد الفلسفى جرى على إفتراض وجود شىء يقوم إلى جانب الكيفيات من امتداد وشكل وصلابة وحركة..إلخ على الرغم من أننا لا نعرف ما هو على حد رأى لوك .

وبعد تلك المعرفة الأولية برأى لوك عن الجوهر بصفة عامة نريد أن نعرف إجابة لوك مثلا إذا ما سألناه السؤال التالى : ما معنى قولك أنك تعرف التفاحة ؟ الواقع أن إجابة لوك ستكون على النحو التالى : إننا لو أحصينا صفات التفاحة فى شكلها المستدير ولونها المزيج من الأخضر والاحمر مثلا وطعمها ... الخ فإننا

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة — الباب الثانى — الفصل الثامن — ص ١٤٣

(٢) لوك « مقال فى العقل البشرى » الكتاب الثانى — الفصل الثالث والعشرون — فقرة ٢ ص ٢٠٩

سنجد أن هذه الصفات تنقسم الى قسمين أساسيين : القسم الأول متصل بالتفاحة إتصالا وثيقا ، والقسم الثانى ليس فى الحقيقة قائما فى التفاحة بذاتها بل نشأ حينما اتصلت التفاحة بحاسة من حواسنا . ويطلق لوك على النوع الأول إسم الصفات الأولية وهى عنده مثل الشكل والصلابة والامتداد والحركة والعدد ... الخ ، ويطلق على النوع الثانى إسم الصفات الثانوية وهى عنده مثل الطعم واللون والصوت فلون التفاحة مثلا ما هو الا موجات ضوئية لها طول معين انبعثت من التفاحة لتلتقى بأعيننا ثم تنتقل عن طريق الأعصاب الى المخ وهناك تترجم تلك الموجات الى لون معين ، كما أن طعم التفاحة يختلف حسب الحالات المختلفة من صحة أو مرض ... وهكذا .

وإذن فعند لوك تكون الصفات الأولية والثانوية منبعثة إلينا من الشيء الخارجى عن طريق الحواس ولو أن الصفات الثانوية لا توجد الا حينما تتفاعل معها بحواسنا عكس الأولى التى توجد سواء أدركناها أم لم ندركها . ومن هذه الصفات وتلك يأخذ العقل فى تركيب الأفكار كأن يجمع الامتداد والشكل الخاص بالتفاحة الى طعمها وملمسها ورائحتها ... الخ ويكون العقل من تلك الأفكار البسيطة التى جمعها وركبها فكرة التفاحة فإذا ما تجمعت لديه صور عدة لعدد من التفاحات قارن بينها واستخرج منها صورة أكثر تعميما وتركيبا وتنطبق على أية تفاحة مهما يكن من أمر التفاوت بين الواحدة منها والأخرى . وما الكلمة الكلية التى نطلقها أو نعبر بها عن تلك الصورة العامة الا فكرة مركبة من مجموعة احساسات .

ولكن إلى من ننسب تلك الصفات أولية كانت أم ثانوية ؟ وكيف نضم تلك الصفات بعضها إلى بعض ، هل يركب العقل هذه الصفات بعضها إلى بعض بغير محور يديرها حوله ، هنا يقول لوك لا تتعلق به هذه الصفات ويكون بمثابة المحور أو الحامل لها وإلا كانت الصفات بغير شيء تصفه . وهذا العنصر أو المحور أو الحامل الذى تنتمى إليه الصفات على اختلافها هو الجوهر الذى ننسب اليه هذه الصفات . ألسنا نقول أن

التفاحة مستديرة ؟ وأن طعمها لذيذ ، ورائحتها ذكية ؟ ... الخ ألا يشير ذلك إلى أننا ننسب هذه الصفات كلها الى جوهر يتصف بهذا الشكل أو ذاك وبهذا اللون أو ذاك ؟

وإذن فإلى جانب صفات الشيء أو أعراضه المتغيرة من شكل ولون ورائحة ... الخ هناك جوهره الثابت الذى لا يتغير .

وعلى هذا النحو وبعد أن تتركب فى أذهاننا أفكار مركبة للأشياء ، لكل شيء منها جوهره الذى تحمل عليه سائر صفاته ، لا تظل هذه الصورة فى الذهن مبعثرة لا رابط بينها ، بل ترتبط الصور الذهنية بروابط وعلاقات كالسببية والذاتية والتباينية .

ولكن مذهب لوك يقرر أن علينا ألا نقبل أية فكرة إلا إذا أمكن ردها إلى الانطباعات الحسية .... وكل ماندركه من التفاحة مثلا ظاهرات حسية ، وكل حاسة من حواسنا تدرك من التفاحة جانبا من جوانبها فالأنف تدرك الرائحة ، والعين تدرك اللون ، واللسان يدرك الطعم ... الخ . ولكننا لا ندرك بعد ذلك ما ننسب اليه تلك الصفات التى استقيناها من التفاحة ، أعنى أننا لا ندرك بعد تلك الكيفيات أولية كانت أم ثانوية مانسميه بجوهر التفاحة ذلك الجوهر الذى لا يتغير بينما يعترى التغير صفاته أو أعراضه فقد يتغير لون التفاحة مثلا أو شكلها ومع ذلك يبقى الجوهر ثابتا لا يتغير .

بالاضافة الى أننا لا ندرك إلا الصفات على اختلافها فإننا أيضا لا نعرف بأى حاسة من حواسنا الخمسة انطبعت عليها صورة هذا الجوهر الخفى المزعوم . فتلك الحاسة مثلا لم تكن العين ولا اللسان ولا الأذن ولا أية حاسة أخرى . وما دام الأمر كذلك فإن هذه الفكرة طبقا لمذهب لوك تكون مجرد افتراض أو اختلاق من أوهامنا لأنها ليست مما تأثرت بها الحواس .

وإذن فهناك إلى جانب الصفات بنوعيها جوهر أو حامل لتلك الصفات

ماهيته غامضة كل الغموض وهو شيء مجهول مزعوم نفترضه لأن الصفات محتاجة الى حامل أو جوهر من جهة ولكن نفسر بها تلازم صفات مختلفة فى الواقع من ناحية أخرى ، وفى هذا يقول لوك « ولذا فإن من يختبر نفسه بالنسبة لفكرته عن الجوهر البحت بصفة عامة ــ لن يجد فى نفسه إلا افتراضا فقط لما لا يعرفه كدعامة لهذه الصفات القادرة على أن تحدث فينا الأفكار البسيطة ، تلك الصفات التى تسمى عادة بالاسم « الأعراض » . وإذا سئل شخص ما « ما هو الموضوع الذى يرتبط به اللون أو الوزن ؟ » فلن يجد ما يقول سوى « الأجزاء الصلبة الممتدة » فاذا ما سئل « وما هو ذلك الشيء الذى ترتبط به صفتا الصلابة والامتداد ؟ » فلن يكون أحسن حالا من ذلك الهندى الذى رأى أن العالم مرتكز على فيل كبير ــ ولما سئل « وعلى أى شيء يقف الفيل ؟ » كانت إجابته على ذلك « سلحفاة كبيرة » . وحين اضطر إلى معرفة تلك الدعامة التى تحمل هذه السلحفاة ذات الظهر العريض أجاب بأنها شيء لايعرفه وعلى ذلك فالفكرة التى نطلق عليها الاسم العام « الجوهر » لن تعبر عن شيء سوى تلك الدعامة المجهولة التى نفترض وجودها لترتكز عليها تلك الصفات التى ندرك أنها موجودة ، والتى لا يمكن أن نتخيل وجودها « بدون شيء يدعمها » ونحن نسمى تلك الدعامة أو الركيزة باسم « الجوهر »[1] .

وإذن ففكرة الجوهر نفترضها نحن افتراضا . وهى فكرة غامضة أو على نحو تعبير لوك « ليس لدينا فكرة واضحة أو افتراض أو أدلة على ذلك الشيء الذى نفترضه حاملا »[2] ومع ذلك فنحن فى حاجة إلى افتراض تلك الفكرة لكى نفسر تلازم الصفات فى شيء واحد يكون حاملها ولأننا تعودنا على أن ننسب الصفات الى شيء أو محور أو عنصر أو ركيزة أو جوهر .

---

(١) لوك : مقال العقل البشرى ــ الكتاب الثانى ــ الفصل الثالث والعشرون ــ فقرة ٢ ص ٢٠٨-٢٠٩

(٢) نفس المرجع ــ فقرة ٤ ــ ص ٢١٠

٢ — الجواهر الجزئية

بعد أن ينتهى لوك من كلامه عن فكرة الجوهر بصفة عامة والذى خلص منه إلى أننا نفترض الجوهر ليقوم وراء الكيفيات المختلفة التى يكون فى استطاعتنا إدراكها ، ينتقل الى الكلام عن الجواهر الجزئية فيقول فى الفقرة الثالثة من الكتاب الثانى من « المقال فى العقل البشرى » ... ثم نصل الى أفكار للانواع المتخصصة من الجواهر ، وذلك بتجميع الأفكار البسيطة كما هى بالخبرة والملاحظة مع الانتباه الى أن تلك الأفكار كانت مرتبطة بعضها مع بعض ، ومن ثم نفترض بأنها لم تظهر الا نتيجة للتركيب الداخلى لذلك الشىء أو نتيجة لماهيته الجزئية . ومن هنا نصل الى أفكار عن الرجل ، والحصان ، والذهب ، والماء ... الخ والتى يكون كل جوهر منها ليس الا أفكارا مرتبطة متعاونة »[١] .

ومن ثمة فإن هناك جواهر جزئية أمثلتها كما يقول لوك هى الانسان والحصان والذهب والحجر .... وهلم جرا من تلك الجواهر الجزئية التى ليست فى الحقيقة الا أفكار مركبة من أفكارنا البسيطة مضافا اليها فكرة غامضة مبهمة ومجهولة وهى الجوهر . يقول لوك « وعلى ذلك فافكارنا المركبة عن جوهر الذهب مثلا ليست سوى فكرة مركبة من أفكارنا البسيطة عنه ، مضافة الى فكرة مبهمة غير واضحة عن ذلك الشىء الذى يتوقف عليه وجود كل هذه الأفكار البسيطة — أى الجوهر — وعلى ذلك فاننا حين نتكلم عن أى نوع من أنواع الجواهر ، فإننا نقول أنه شىء يتصف بكذا وكذا »[٢]

إن الأمر عند لوك هو كما يلى : أفكار بسيطة فى أول الأمر يقوم العقل بتجميع بعض منها فينتج أفكارا مركبة عن الجواهر والاحوال والعلاقات ، وفى هذا يقول

(١) نفس المرجع — فقرة ٣ — ص ٢٠٩ .

(٢) نفس المرجع — نفس الموضع

روجيرز « كل التجمعات الممكنة يمكن أن نضعها تحت عناوين رئيسية ثلاثة : الأحوال ، والجواهر ، والعلاقات »[1] والأحوال أفكار مركبة ولكنها وان كانت مجهولة لدينا فهى غير مفتقرة إلى غيرها . أما الافكار المركبة عن العلاقات فإنها تتكون من مقارنة فكرة بأخرى .

فهنا اذن نجد أن فكرة الجوهر ما هى الا فكرة مركبة من أفكار بسيطة يركبها العقل ويفترض حاملا لها غيره مفتقر الى غيره والا كان حالا . ومع ذلك فان فكرتنا المركبة عن الجوهر تختف عن أى فكرة مركبة اخرى لأننا نفترض الجوهر موجودا رغم أننا لا ندركه بالحواس أو الاستبطان كما سنبينه ونحن بصدد الجواهر الروحية . وفى هذا يقول إردمان وهنالك « فكرة مركبة واحدة يختلف الأمر فيها عما عدا الأفكار [illegible] جميعها ، وهذه [illegible] فكرة الجوهر . ونحن نقبل تلك الفكرة إما لأننا نتعود أن نجد عدة صفات معا ، وإما لاضطرارنا لقبول حامل يجمع تلك الصفات »[2]

وبعد أن يتكلم لوك عن الجواهر الجزئية يقسمها الى جواهر مادية وجواهر روحية

أ ـــ الجواهر المادية :

وهناك على ما يقول لوك ثلاثة أنواع من الأفكار تكون فكرتنا المركبة عن الجواهر المادية[3] وهى :

١ - أفكارنا عن الصفات الأولية للأشياء : وهى تلك التى نكتشفها بواسطة

(١) [illegible] تاريخ المذاهب فى الفلسفة ـــ الكتاب الثالث ـــ ص ٣٠٥

(٢) [illegible] : تاريخ الفلسفة ـــ الكتاب الثانى ـــ الجزء الثالث ص ١٠٧

(٣) [illegible] ـــ مقال العقل البشرى ـــ الكتاب الثانى ـــ فصل ٢٣ فقرة ٩ ص ٢١٢

حواسنا وتوجد فى الأشياء سواء أدركناها أم لم ندركها وهى مثال الشكل والعدد والحركة ... الخ .

٢ أفكارنا عن الصفات الثانوية للأشياء : وتعتمد على الصفات الأولى وما هى الا قوى للجواهر تنتج بها أفكارا عديدة فينا بواسطة الحواس وهى مثال اللون والطعم والرائحة ... الخ .

٣ – أفكارنا عن تلك القدرة الموجودة فى كل جوهر مادى على أن يقوم بإحداث أى تغيير فى الصفات الأولية لشىء اخر ، أو يستقبل مثل هذا التغيير . وهذا ما سماه لوك « بالقوى الايجابية والسلبية فى الشىء » . وتلك القوى ما هى الا أفكار بسيطة اذ يقول لوك فى الفقرة السابقة من كتابه الثانى من « المقال فى العقل البشرى » ما معناه أن القوى التى يعدها البعض ما هى الا تجميع لقوى مفردة أدركناها من أمثلة حسية عديدة . فهذه القوى إذن أفكار بسيطة لا تكشف لنا اذا حللناها عن جواهر تقف وراءها[١] .

فإذا ما جمعنا تلك الأفكار البسيطة عن كل من الصفات الأولية والثانوية وقوى الشىء الايجابية والسلبية ، استطعنا أن نركب منها فكرة جديدة عن ذلك الجوهر المادى . بمعنى اخر فان تلك الأنواع الثلاثة من الأفكار تضع العقل البشرى فى نهاية الأمر أمام حقيقة واضحة وهى فكرة الجوهر ، اذ كيف يتصور العقل صفات معينة أولية وثانوية وقوى تقوم بإحداث واستقبال التغير دون أن يكون ذلك كله فى جوهر مادى نصفه بتلك الصفات ونضيف اليه تلك القوى ؟ ونجد لدى لوك مثالا طيبا يفسر لنا فيه كيف تجتمع تلك الأنواع الثلاثة من الأفكار البسيطة لتكون لنا فكرة جديدة عن جوهر مادى فيقول لوك « إن الفكرة التى ترمز اليها كلمة بجعة فى ذهن الرجل الانجليزى هى فكرة اللون الأبيض والرقبة الطويلة والظهر الأحمر والأبيض والأرجل السوداء بالاضافة الى القدرة على السباحة فى الماء مع إخراج ضوضاء معينة ... كل هذه الأفكار البسيطة حين ارتبطت فى ذهن

(١) لوك — مقال فى العقل البشرى — الكتاب الثانى — فصل ٢٣ فقرة ٧ ص ٢١١

الشخص كان ارتباطها فى الواقع حول جوهر واحد »[1] .

واذن فإرتباط تلك الأنواع الثلاثة من الأفكار أو بمعنى أكثر تخصيصا إلى ارتباط أفكار صفات أولية معينة كالشكل والحركة والعدد ... الخ مع أفكار صفات ثانوية معينة كاللون والصوت والرائحة ... الخ مع أفكار عن القدرة فى إحداث واستقبال تغيرات معينة أى مع أفكار عن القوى الايجابية والسلبية للشيء تجعلنا نقف لا محالة أمام جوهر مادى معين بدونه لانستطيع بأى حال من الأحوال أن نربط تلك الصفات جميعا مع تلك القدرات بعضها مع بعض .

ب ــ جواهر روحيــة .

رأينا ونحن بصــدد الجواهر المادية بأن الجوهر المادى ما هو الا فكرة مركبة مؤلفة من مجموعة الأفكار البسيطة التى هى أفكارنا عن الصفات الأولية والثانوية والقوى الأخرى مضافا اليها افتراض حامل لتلك الصفات والقوى . وهذا الحامل لا نعرف عن شيئا الا أننا نحس بأن افتراضه أمر ضرورى ، وضرورة ذلك الأفتراض فى نظر لوك آتية من المفهوم المنطقى لكلمة جوهر الذى قلنا أننا نجده فى القضية الحملية الأرسطية التى تحتاج الصفات فيها أى المحمولات الى موضوع أو إلى جوهر تحمل عليه .

وفيما يتعلق بالجواهر الروحية نجد الأمر فيها هو فيما يتعلق بالجواهر المادية ، إذ أن هناك عمليات عقلية كالشك والاستدلال وغيره ، وهذه العمليات تفترض لها حاملا تنسب اليه ويكون بمثابة جـوهرها . ويقول لوك فى هـذا الصدد « إننا اذا لاحظنا عمليات العقل كالتفكير والاستدلال والخوف ... الخ سنجد أنها عمليات لا يمكن أن تقوم وحدها أو تتم بذاتها ، بل لا بد من وجـود شيء وراءها تعتمد فى وجودها عليه . وحيث أننا لا يمكن أن نتصور وجودها المستقل ولا أن

(١) نفس المرجع ــ فقرة ١٤ ــ ص ٢١٦

نفهم كيفية اعتمادها على الجسم أو صدورها عنه أو وجودها كنتيجة له فإننا سنفترض لهذه العمليات جوهر اخر وهو ماندعوه بالروح »[1] .

وإن فإن ما ندعوه بالجوهر الروحي ما هو الا افتراض حامل لعمليات التفكير والشك والاستدلال تماما كما يحدث لأى جوهر مادى . ويذهب لوك الى أن انكارنا للجوهر الروحى إنما يكون مساويا تماما لانكارنا للجوهر المادى ، أى أننا حينما نفترض عدم وجود الجوهر الروحى يؤدى بنا هذا الافتراض الى إنكار الجوهر المادى أيضا ، يقول لوك « ليس من المعقول أن نزعم بأن الجسم المادى غير موجود ما دمنا لا نعرف فكرة متميزة عن جوهر المادة كما أنه ليس من المعقول بنفس الدرجة أن ننكر وجود النفس لأننا لا نعرف فكرة واضحة متميزة عن جوهرها »[2] .

وغرض لوك من هذا أن يرينا أن افتراض وجود جوهر مادى وأن تجميع الأفكار البسيطة عن التفكير والحرية والشك ... الخ تشير إلى فكرة جوهر لامادى تماما كما تشير الأفكار البسيطة عن الصفات الأولية والثانوية والقدرات أو القوى الإيجابية والسلبية إلى جوهر مادى يقول لوك « وبوضع أو تجميع الأفكار البسيطة للتفكير والإدراك والحرية وقوة الحركة ... الخ يكون لدينا إدراك واضح وفكرة عن الجوهر المادى »[3] .

وإذا كانت الحواس الخمسة هى مصدر معرفتنا بالجواهر الجزئية فان الاستبطان هو مصدر معرفتنا بالجوهر الروحى وفى هذا يقول أو كونور « المصدر الثانى لأفكارنا يسميه لوك بما ندعوه الان بالاستبطان »[4] . بمعنى اخر اذا كان الاحساس يعطينا الأفكار البسيطة عن العالم الخارجى فان الاستبطان

---

(١) نفس المرجع — فقرة ٥ — ص ٢١٠ .

(٢) نفس المرجع — نفس الموضع .

(٣) نفس المرجع — فقرة ١٥ — ص ٢١٦

(٤) أوكونور — التاريخ النقدى للفلسفة الغربية — الفصل ١٢ — ص ٢٠٨

يعطينا الأفكار البسيطة عن عالم النفس من إدراك وشك واستدلال .

ثم يقسم لوك الجواهر الروحية الى قسمين اثنين هما :

جواهر روحية متناهية : وهى النفوس التى تكون بمثابة الجوهر أو الحامل للعمليات العقلية أو النفسية كالشك والتفكير والاستدلال . فهذه كلها تفترض محورا أو جوهرا ترتكز عليه .

٢ - جوهر روحى لا متناهى : وهو الله ... وفكرتنا عن الله كجوهر سامى ما هى فى حقيقتها الا مكونة من أفكار بسيطة ندركها فى الكائنات المتناهية ويحاول العقل أن يعظم تلك الأفكار أو أن يكبر تلك الأفكار البسيطة التى جمعها من الكائنات المتناهية لكى تكون ملائمة لله كجوهر لا متناهى . وبتجميع تلك الأفكار من الكائنات المتناهية وبتكبيرها تنتج فكرتنا عن جوهر إلهى

والواق أن ثمة فوارق كبيرة بين الجواهر المتناهية أو النفوس المتناهية وبين الجوهر الروحى اللامتناهى أو الله « فإن ذاتية الله ترتفع فوق كل شك حيث أن الجوهر الالهى خالد أبدى غير متغير وموجود فى كل مكان »[٢] . أما ذاتية النفوس أو الجواهر المتناهية فيذكر لوك « أنها تتحدد ببدء وجودها وأن بدء هذا الوجود يتحدد دائما بزمان ومكان معينين .[٣]

وبعد أن يتكلم لوك عن الجوهر بصفة عامة ثم عن الجواهر الجزئية مادية وروحية ويقسم الروحية الى جواهر روحية متنأهية والى جوهر روحى لا متناهى نجده يؤكد بقوة بأننا لا نعرف شيئا عن ذلك كله ، وأن كل ما نعرفه ما هو الا الافكار البسيطة وحدها « ونحن لا نعرف شيئا الا الأفكار البسيطة »[٤] بمعنى

---

(١) لوك ـــ مقال فى العقل البشرى ـــ الكتاب الثانى ـــ فصل ٢٣ فقرة ٢٣ فقرة ٣٥ ـــ ص ٣٢٤

(٢) نفس المرجع ـــ فصل ٢٧ فقرة ٢ ص ٢٤١

(٣) نفس المرجع ـــ نفس الموضع

(٤) نفس المرجع ـــ فقرة ٣٢ .

أننا لو حللنا أفكارنا عن شيء مادى أو لا مادى فإنها ستنحل فى النهاية الى أفكار بسيطة ولن نجد فيها جوهرا ماديا كان أو لا ماديا .

إلا أن لوك يتحدث بعد ذلك عن أفكار أكثر تركيبا نحصل بها على فكرة جوهر يكون هو النوع أو الجنس . فهو يذهب إلى أنه إلى جانب تلك الأفكار المركبة فإن العقل يركب أيضا الجواهر بعضها الى بعض ، كما يركب من جوهر الرجل مثلا جوهر الجيش باعتباره عددا من الرجال ، كما يركب كل الأجسام فيما نسميه « بالعالم »[1] . وبمعنى أكثر وضوحا نستطيع أن نقول بأن الافكار المركبة عن الجواهر إما أن تكون مفردة تشير الى شيء جزئى معين أو جمعية تشير الى مجموعة جواهر جزئية ، وهنا يقول لوك « هناك نوعان من الأفكار المركبة ، الأول للجواهر المفردة single substances مثل فكرتنا عن إنسان أو شاة ما . والثانى جواهر جمعية collective substances مثل فكرتنا عن الجيش أو عن قطيع من الخراف[2] .

هذا ويقسم لوك الأفكار طبقا لمدى مطابقتها للواقع إلى [3] :

١ — أفكار حقيقية أو وهمية .
٢ — أفكار إما كاملة وإما ناقصة .
٣ — أفكار إما صادقة وإما كاذبة

ويقول إن جميع أفكارنا البسيطة تعتبر أفكارا حقيقية لأنها تتطابق والواقع ، والأفكار المركبة تعتبر حقيقية إذا كانت تمثل الواقع تمثيلا دقيقا . كما أن فكرتنا عن الجواهر إنما تكون حقيقية بمقدار ما تشير إلى صفات واقعية لا خيالية ترتبط بحامل أو مركز مجهول .

---

(١) نفس المرجع — فصل ٢٤ — فقرة ١ ص — ٢٣٢
(٢) نفس المرجع السابق — فصل ١٢ فقرة ٦ — ص ١١٠
(٣) نفس المرجع — فصل ٣٠ — فقرة ١ ص ٣٩٢

وبالرغم من أن أفكارنا المركبة عن الجواهر حقيقية فهى ناقصة ، لأن تلك الفكرة تنشأ من تركيب الأفكار البسيطة فى جوهر واحد . فإذا كانت هذه الأفكار البسيطة مرتبطة فى الواقع فعلا فى عنصر واحد أو جوهر واحد ، كانت هذه الفكرة صحيحة وحقيقية ، إلا أنه لما كان من الصعب علينا حصر جميع الصفات الثانوية بالاضافة الى أن ذلك المحور نفسه أو الجوهر الذى ترتبط به الصفات هو فى حد ذاته مجهول وغامض ، فإن فكرتنا المركبة عن الجوهر تكون ناقصة أو غير كاملة ، لأنه ليس من الممكن أن نتتبع كل الأفكار البسيطة التى تقف وراء فكرة الجوهر بواسطة الحواس . وإذن فالفكرة المركبة عن الجوهر وإن كانت حقيقية فهى ليست فكرة كاملة[1] بينما أفكارنا البسيطة عن الصفات حقيقية وكاملة لأنها تطابق الواقع من جهة ، ويمكن أن نتتبع كلاً منها عن طريق الحواس أو الاستبطان من جهة أخرى .

وهنا يقول برهييه « كل فكرة عند لوك تكون ممثلة للواقع : وهناك أفكار مركبة حقيقية تماما كما توجد أفكار بسيطة حقيقية ... وهناك أفكار ناقصة أو غير كاملة دائما وهذه هى أفكارنا عن الجواهر »[2] .

كذلك فإن الأفكار البسيطة صادقة لأنها تتكون فى الذهن عن طريق الاحساس أو الاستبطان أما فكرتنا المركبة عن الجوهر فإنها كاذبة إذا أردنا أن نشير بتلك الفكرة الى حقائق الأشياء . إذ أن هذه الحقائق أشياء مجهولة لا تتكون فى الذهن عن طريق الاحساس أو الاستبطان . وبمعنى أخر أن فكرتنا عن الجوهر تكون كاذبة إذا أريد بها الدلالة على الماهية الحقيقية للشىء — لأنها مجهولة عند لوك — ولكن تكون تلك الفكرة صادقة إذا أريد بها الدلالة على الماهية الإسمية للشىء ، تلك الماهية التى نفترضها من عندياتنا لتكون حاملا للصفات التى ندركها فى شىء معين .

(١) نفس المرجع — فصل ٣١ — فقرة ١٣ — ص ٣٠٥

(٢) أميل برهييه : تاريخ الفلسفة — الفصل التاسع — ص ٢٨٦

وإذن فبينما الأفكار البسيطة عند لوك حقيقية وكاملة وصادقة لأنها تتطابق مع الواقع ومصدرها الحواس أو الاستبطان ، نجد ان فكرتنا المركبة عن الجوهر حقيقية ولكنها ليست كاملة كما أنها تكون كاذبة إذا كانت تشير الى الماهية الحقيقية للشيء وتكون صادقة اذا كانت تشير الى الماهية الأسمية فقط

يبقى بعد ذلك كله الأسماء أو الكلمات التي نطلقها على الأشياء والتي تشير الى وجود جوهر يحمل بعض الصفات والقوى ويربطها معا ، فنجد لوك يقول بصدد هذه الأسماء العامة للجواهر أنها « ماهي إلا علاقة لأفكار مركبة »[1] وتسهل علينا تلك الأسماء إدراك كيفيات كثيرة أو صفات متعددة وقوى عديدة خلال شيء واحد أو حامل واحد أو جوهر واحد . وتلك الأسماء إذا ماكانت معبرة عن أفكار مركبة عما يدعى بالجواهر إنما تكون دالة على نوع معين أو جنس معين .

(١) نفس المرجع ، الكتاب الثالث ــ فصل ٦ فقرة ١ ــ ص ٣٥٥

٣ - تعليق ونقد

يلاحظ أن فلسفة لوك فلسفة تجريبية بحتة ، تعتمد على الاحساس فى إدراك العالم الخارجى وعلى التأمل أو ما نسميه الا بالاستبطان وهو عنده حسى فى إدراك العمليات الداخلية . والاحساس والاستبطان وحدهما غير كافيين فى إعطائنا معرفة حقيقة ثابتة . ولو أن لوك كان يؤمن بالعقل وبأن هناك أفكارا فطرية لكان قد خلص من هذا الاشكال الذى تورط فيه . والذى جعله يضطر لاثبات الجوهر أو حتى يفترضه مع أن حواسنا من جهة والاستبطان من جهة أخرى لا يكشفان لنا عن شيء اسمه جوهر . ولعل اضطراره هذا كان راجعا الى محاولته ايجاد تفسير لاستناد الصفات أولية كانت أم ثانوية الى محور ترتكز عليه أو الى موضوع تحمل عليه سائر الصفات المتعلقة به .

ولكننا نجد لوك خصوصا فى الكتاب الأول من « المقال فى العقل البشرى » ينفى نفيا قاطعا كل الأفكار الفطرية نظرية كانت أم عملية وحتى نجده يقرر أن فكرة الله ليست فطرية [1] كذلك نجده يقرر بأن القواعد الأخلاقية والمبادىء والقضايا والعبادة والكل والجزء كلها أفكار بسيطة ولكنها ليست فطرية فى العقل . فإذا علمنا بعد ذلك أن كل أفكارنا تأتى إما عن طريق الحواس الخمسة وإما عن طريق الاستبطان .... وأن جميع أفكارنا عن المكان والزمان واللاتناهى والقوة والجوهر والذاتية والعلية وغيرها تعتمد إما على (أ) إدراكنا للأشياء الخارجية خلال الحواس الخمس . وإما عن طريق (ب) إدراكات تعتمد على عمليات عقلية وراء تلك الأولى أى عن طريق الاستبطان ... وأن ذلك الاستبطان ماهو الا إحساسات داخلية »[2] أو بصيغة أخرى اذا علمنا أن الخبرة داخلية كانت أم خارجية لاتعطينا هذا التصور — أى تصور الجوهر ،[3] أقول إذا علمنا كل ذلك

(١) لوك — مقال فى العقل البشرى — الكتاب الأول — فقرة ٨ ص ٤٤

(٢) دائرة المعارف البريطانية — مجلد ١٥ — ص ٨٤٩

(٣) أردمان — تاريخ الفلسفة — الكتاب الثانى — الجزء الثالث — ص ١٠٧

وادركنا بأنه لا عن طريق الاحساس ولا عن طريق الاستبطان نتوصل إلى شيء يسمى بالجوهر ، علمنا مدى الأشكال الذى تورط فيه لوك بصدد فكرته عن الجوهر .

وكل ذلك إنما يمثل صعوبة فى فلسفة لوك وخصوصا فى فكرته عن الجوهر — فالجوهر عنده غير فطرى من جهة وهو غير محسوس من جهة أخرى وهو لازم من جهة ثالثة لكى تتقوم عليه الصفات المتعلقة به الأمر الذى دعاه بأن يختلق فكرة الجوهر اختلاقا أو يفترضها أفتراضا أو يجعل العقل يبتكرها رغم أنه ليس لها وجود حقيقى فالعقل « إنما يبتكر هذا الوجود حتى يحل فيه الصفات العرضية المختلفة »[1] .

وما كان لوك بحاجة إلى ذلك الالتباس ولا كانت فلسفته فى الجوهر مشوبة بكل ذلك الاضطراب والغموض لو كان قد قرر بأن فكرة الجوهر فكرة فطرية . أو لو ذهب إلى أن المعرفة تتضافر فيها الاحساسات من جهة ومقولات العقل من جهة أخرى كما ذهب الى ذلك كانط أو حتى لو قرر أنه لا يوجد جوهر وأننا لسنا فى حاجة حتى الى مجرد افتراض وجوده . لو كان لوك قد قرر شيئا من ذلك لكان أقرب الى مذهبه ولكانت فكرته عن الجوهر أقرب من الصواب .

إلى جانب تلك الملاحظة الأولية التى تعتبر بمثابة تعليق على فكرة الرحل فى الجوهر فجد نواحى النقد التالية :

أولا — يلاحظ أن طريقة العرض التى جاء بها لوك لفكرة الجوهر لا تتمشى مع مذهبه وفلسفته . فالفلسفة التجريبية التى تبدأ من البسيط إلى المركب أى

---

(١) فتحى الشنيطى — المعرفة — ص ١١٤ .

التى تبدأ من الأفكار البسيطة وتندرج منها إلى الأفكار المركبة فالأكثر تركيبا ، لا يمكن أن تتفق مع طريقة عرضه لفكرة الجوهر . تلك الطريقة التى تبدأ أولا فتتكلم عن الجوهر بصفة عامة ثم تنتقل ثانيا الى الجواهر الجزئية مادية وروحية ، أى أن تلك الطريقة تبدأ من العام الى الخاص ومن الكل إلى الجزء ، وكان الأولى بلوك تمشيا مع فلسفته التجريبية كما يقول أو كونور أن يفعل العكس « فيعرض لكيفية تكوين الأفكار عن الجواهر الجزئية »[1] وتلك المقدمة لا تقبلها تجريبية لوك تلك التى تتدرج مما هو بسيطا إلى ما هو أكثر تركيبا وتعقيدا . فأول نقد يوجه الى لوك فى فكرته عن الجوهر هى طريقته فى العرض لهذه الفكرة .

ثانيا ــ لقد قال أرسطو بأن الجوهر هو حامل الصفات ، لأن الصفات لا يمكن أن تكون وحدها ، ولكن لم يخطر ببال أرسطو قط أن الحامل شيء وأن الصفات شيء اخر ، بل إن الشيء هو الجوهر بصفاته . أما لوك فقد اعتبر الجسم أو الشيء مكون من عنصرين هما الصفات من جهة والجوهر المجهول أو الغامض من جهة أخرى ، فى حين أن الجسم الجزئى عند أرسطو ليس مركبا ولا يتألف من عنصرين أو عدة عناصر و الجسم عنده وحدة مطلقة لا نستطيع أن نعزل فيه ــ ولو بالفكر ــ الصفات عن الجوهر . وإذن فبينما الصفات الحسية عند لوك صفات جزئية محسوسة فهى عند أرسطو أشياء مجردة يجردها العقل من الجوهر مع استحالة انفصالها عنه ولو بالفكر . فأرسطو إذن لا يعتبر الجوهر « شيئا مفارقا للأعراض رغم أنه فرق بينهما لأن الجوهر فى نظره هو الشيء بمقولاته »[2] .

وإذن فلقد كان لوك مخطئا فى إعتقاده بأن الجسم الجزئى يتركب من صفات وجوهر مجهول ، فالجسم وحدة واحدة أو الجسم هو الجوهر بأعراضه أو صفاته . وذلك النقد الثانى إذن موجه من أرسطو الى لوك .

---

(١) أوكونور ــ جون لوك ــ ص ٧٦

(٢) آرون ــ جون لوك ــ ص ١٦٨

ثالثا — يقرر لوك أن الصفة أو المحمول لا يمكن أن توجد وحدها بدون جوهر أو شيء يحملها . وهذه الفكرة خاطئة . حقا أن هنالك أعراض لا توجد وحدها بدون الأشياء الجزئية ولكن هناك أيضا أعراض توجد وحدها بدون حاجة الى جوهر . ومثال ذلك ما يسميه علماء النفس بالصورة اللاحقة ، ومؤداها أننا اذا دخلنا حجرة مظلمة بعد تأثر العين بضوء شديد فإننا نلاحظ بقعة خضراء ممتزجة بلون أصفر — فهنا نرى لونا وهو صفة ثانوية عند لوك بدون شيء جزئى أى بدون جوهر ، وقد يقول ردا على ذلك الاعتراض أن تلك البقعة الملونة هى ذاتها جوهر فيتناقض مع نفسه لأنه أطلق على الصفة لفظ جوهر ، كما أن هناك من الأشياء الجزئية ما ليس له بعض الصفات فالزجاج مثلا لا لون له — فهنا تكون الصلة بين الجسم الجزئى واللون ليست صلة منطقية وإنما صلة تجريبية بحتة .

(١) عزمى اسلام — نوابغ الفكر الغربى — ١٦ — لوك — الباب الثانى — الفصل الخامس ص ٩٦

ثالثـا

الفكـر الفلسفـي السيـاسـي عنـد لوك

اتجه الفيلسوف الانجليزى الحديث جون لوك كما رأينا اتجاها تجريبيا صرفا فيما يتعلق بالفلسفة بوجه عام ، فآمن بالحواس كمصدر أول لمعارفنا ، وعن الحواس تنشأ الأفكار البسيطة ، وعن هذه تنشأ الأفكار المركبة ، ومن ثم تقوم معارفنا ابتداء من الاحساسات .

ولقد رفض لوك رفضا قاطعا الأفكار الفطرية التى نادى بها ديكارت قائلا إن الانسان يولد وعقله صفحة بيضاء ينقش عليها كل شيء بواسطة التجربة . ولا يولد وهو مزود بأية أفكار فطرية على ما ذهب اليه ديكارت .

ولقد جاءت فلسفة لوك السياسية متفقة مع الاتجاه العام لنظريته تلك فى المعرفة فكما رفض الأفكار الفطرية فى المجال المعرفى ، نجده يرفض الحق الالهى للملوك ، إذ أنه رأى أن أفراد الأسرة المالكة لا يولدون وفى دمهم حق إلهى او فطرى لحكم الناس .

يولد الناس إذا أحرارا ، لا أفكار فى عقولهم ، ولا فطرة فى دمائهم تجعل البعض منهم يتميز عن البعض الاخر ، ومن ثم فالمساواة بين أفراد البشر مساواة مطلقة ، ما دام أن الطبيعة قد أكدت أن الجنس البشرى من معدن واحد ، ومن أصل مشترك .

وثمة نتيجة هامة تترتب على هذا ، وهى أنه إذا كان كل إنسان مساويا للانسان الاخر من حيث الميلاد ، فلا بد إذن وأن يكون لكل انسان نفس

الحقوق الطبيعية Natural Rights التى يتمتع بها كل إنسان اخر ، كما أنه لابد أن يخضع الجميع لقانون واحد هو قانون الطبيعة Natural law .

ابتدأ لوك من نفس الخط الذى ابتدأ منه هوبز فتحدث عن حالة الطبيعة The state of Nature كمرحلة سابقة على المجتمع المدنى ، ولكن تصويره لهذا المجتمع الفطرى الأول كان مختلفا تماما عن تلك الصورة التى أتى بها هوبز . كما أن لوك انتهى إلى فكرة التعاقد بين الناس كأساس منظم للمجتمع المدنى ، وهى نفس الفكرة التى نادى بها هوبز ، ولكن نصوص ومواد وروح العقد الأجتماعى عند لوك تختلف تماما عن مثيلتها عند هوبز . وتحدث هوبز عن سيادة مطلقة تتركز فى يد الحاكم أو الهيئة الحاكمة . أما لوك فلقد تحدث عن سيادة المجتمع كله ، وطالب بتحديد سلطة الحاكم وخضوعه للقانون .

قيد هوبز الحرية الفردية فى سبيل اقامة حرية مطلقة تتمثل فى الحاكم الموناركى أما لوك فقد أطلق الحرية الفردية إلى أقصى مداها ، بل ونادى بحق الثورة للشعب اذا ما شعر بأن الحاكم أو الهيئة الحاكمة قد أنحرفت عن خدمة الشعب وصيانة حرياته . وسوف نعرض هنا لتصور لوك عن حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية أولا ، ثم نتناول مفهومه عن العقد الاجتماعى ، فرأيه عن الحكومة وفصل السلطات فاتجاهه نحو حق الثورة ، فمكانته فى تاريخ النظرية السياسية *

---

* يمكن تتبع أفكار لوك السياسية على وجه الخصوص فى دراسة Simon, W.M. من Jhon Locke, philosophical and political theory (American political science. Review xiv. june 1951) ودارسة Laskiy Harold عن Political thought in England : From Locke to Bentham (London 1920) ودراسة Stocks, J.L عن Locke's contripution to political theory (London 1933) ودراسة Greaves, H.R. عن Locke and the separation of powers (political February 1934) ودراسة Lamprecht, The moral and political philosophy of john Locke S.P. (New york 1918 ودراسة Gongh, J, W. عن John locke's political philosophy

١ – حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية :

صور لوك حالة الطبيعة الأولى على أنها حالة سلام وطمائنينة وأمان ، تسود فيها حسن النية ، والمعونة المتبادلة والمحافظة المتبادلة على الذات ، وأن الناس كانوا يعيشون أحرارا متساوين لا يحكمهم الا القانون الطبيعي الفطرى .

سبقت حالة الطبيعة العقد الاجتماعى ، وحالة الطبيعة عند لوك ليست هى التى نادى بها هوبز ، فلم يرى لوك أن هذه الحالة كانت حالة حرب الجميع ضد الجميع ، بل على العكس ذهب الى أن هذه الحالة كانت تتميز بحرية تامة توجه العقل الانسانى وتساعد حفظ الحياة والممتلكات ، ولم يكن هناك الا قيد واحد يتمثل فى قانون الطبيعة ، كما كانت تتميز بالمساواة التى تشير الى أن كافة الناس سواسية فى الحقوق الطبيعية ، وليس لفرد أن يتميز بقدر منها أكبر من الاخرين[1] .

لم تكن حالة الطبيعة الأولى حالة غير اجتماعية ، إنما كانت فقط حالة غير سياسية . وسبب كونها حالة اجتماعية أن الناس فيها كانوا يتعاملون ويتعاونون على أساس القانون الطبيعى الفطرى الذى يتيح للجميع حالة من الحرية والمساواة واحترام حقوق وحريات وممتلكات الاخرين .

= ودراسة The social contract (Oxford 1957) ودراسته عن philosophy (Oxford
1950) John Locke , ses theories politiques et leur influence عن Bastide, ch
Property According عن Hamilton, W.H. ودراسة en Augleterre (paris 1906)
Property in عن P. Larkin ودراسة to Locke (Yale Law journal xli April 1931)
the Eighteenth contury with special reference to England and Locke
John Locke and the doctrine of عن Kendall, W, ودراسة (Dublin 1930)
majority rule (illionis atudies in the social sciences, vol xxvi No. 2, urbane
iii, 1941)

(1) Maxey : 'Political philosophies . p.p. 252-253 .

والمساواة قائمة فى فلسفة لوك وفى سياسته ، لقد هاجم لوك الأفكار الفطرية وأدى به هذا فى المجال السياسى أن ينادى بأن الناس مادامو متساوون منذ الميلاد فإنهم ولا بد متساوون فى الحقوق الطبيعية أيضا .

والحقوق الطبيعية يمكن بلورتها فى ثلاث هى : الحياة ، والحرية ، والملكية . فحفظ الحياة Life هى أهم باعث فى الأفعال الانسانية ولوك لم يختلف مع هوبز فى هذا ، ولكنه اختلف معه فيما يتعلق بمفهوم الحرية Liberty فلقد ذهب لوك إلى أن الحرية ليست تحرير الفرد من المعوقات الخارجية وحسب بل ومن كل قاعدة عدا قانون الطبيعة . والملكية فى ظل قانون الطبيعة تتضمن التمسك بكل ما يملكه الفرد ويساعده على حفظ الحياة ، والاستمرار فيها[1] . ولقد اعتقد لوك أن الملكية Preperty فى حالة الطبيعة هى ملكية مشتركة ، بمعنى أن كل فرد كان له حق فى أن يحصل أسباب عيشه فى كل ما تقدمه الطبيعة . أما الحق فى الملكية الخاصة فينشأ بسبب أن طريق العمل يمد الانسان شخصيته هو إلى الأشياء التى ينتجها ، فهو إذ ينفق طاقته عليها يجعلها جزءا من نفسه . ويترتب على ذلك أن الحق سابق حتى على أى اتفاق صريح بين جميع أعضاء المجتمع ، ومن ثم فالمجتمع لا يخلق الحق ، ولايستطيع تنظيمه إلا فى داخل حدود معينة ، فالمجتمع والحكم موجودان لحماية حق الملكية السابق عليهما .

ومعنى هذا أن الملكية الخاصة ترجع الى الحيازة الاولى للأرض بقصد العمل فأصل الملكية يعود الى حيازة الانسان الأولى لما يعمل فيه ، أى يرجع الى حيازته لما يشغله عن طريق العمل[2] . يقول لوك « يمزج الانسان عمله بما يعمل فيه ، ويضيف اليه بعض ما عنده ، ومن ثم يصبح ما يعمل فيه ملكا له »[3] .

---

(1) Dunning . political theories. Book II pp. 346-347 .

(2) Wright : A history of modern philosophy . p. 168 .

(3) Locke Two Tretaises of civil government (everyman's Library 1924) p.13

حقيقة أن الله قد أعطى الأرض لأبناء الانسان ملكا مشتركا لجميع أفراد النوع الانسانى . كما منحهم كذلك العقل كى يستفيدوا من استغلالها لصالحهم ، إلا أن كل انسان أصبحت له ملكيته الخاصة المتمثلة فى ذلك الجزء الذى يعمل فيه بيديه ، ويبذل فيه جهدا لاستغلاله ، وذلك بناء على موافقة ضمنية من بقية الأفراد على أن يمتلك هذا أو ذاك الجزء الذى يقوم بالعمل فيه مادام إن هذا وذاك يقررون ضمنيا بملكية كل الأفراد للأجزاء التى يعملون فيها .

تميزت حالة الطبيعة إذن باحترام الحقوق الطبيعية الثلاث ، الحياة ، الحرية ، الملكية ، وبتواجد القانون الطبيعى الذى كان يرتكز على هذه الحقوق . ولم تتميز بأنها حالة حرب الجميع ضد الجميع كما ادعى ذلك هوبز . ذلك لأن حالة الحرب هذه لا تميز كما يقول لوك المجتمع الطبيعى الأول وحده وإنما يمكن أن تكون علامة أيضا على المجتمع المدنى المتحضر إذا حاول البعض القضاء بالقوة على حياة وحريات وممتلكات الاخرين . إلا أن عيب حالة الطبيعة يكمن فحسب فى أنها لم تكن تشتمل على تنظيم سياسى يتمثل فى حاكم أو هيئة حاكمة وسلطات تشريعية وتنفيذية وفيدرالية تسهر على حماية حقوق الأفراد فى الحياة والحرية والملكية[1]

يقول رايت ، لم يكن فى حالة الفطرة الطبيعية سلطة موجهة أو منفذة ، وكان الناس يتصرفون على أن واجبهم هو حماية أنفسهم بقدر استطاعتهم ، ومعاقبة المعتدين »[2] ، ويقول Maxey « لم تكن حالة الطبيعة الأولى حالة حرب وفوضى ، كان قانون الطبيعة ينظم أفعال الناس ، وكان كل فرد يمتلك من القوة والوسائل ما يرد به على عدوان الاخرين عليه ، الأمر الذى أصبح معه كل إنسان هو القاضى الوحيد لأفعاله ، وهو أيضا المنفذ الوحيد لهذه الأفعال »[3] . فنقطة

(1) Dunning : Political theroies, Book II - p. 347 .

(2) Wright : A History of modern philosophy - p. 166 .

(3) Maxey : Political philosophies p. 255 .

الضعف إذن فى حالة الطبيعة هى الافتقار الى عنصر السيادة المنظم والمنفذ لقانون الطبيعة بين الناس[1] .

لم يكن فى الامكان أن يكون كل انسان قاضيا ومنفذا فى ذات الوقت ، يحكم بما يشاء ، وينفذ ما يهوى ، بسبب غياب عنصر السيادة الموجه والمنفذ للقانون[2] ، ولم يعد فى المستطاع تحمل أفعال من يتسم بالجهل والضعف من الناس[6] ، ولم يصبح فى الامكان تنظيم وتدعيم حياة الناس وحرياتهم وممتلكاتهم أمام الأخطار الداخلية والخارجية على حد سواء ، من أجل هذا تعاقد الناس واتفقوا بإرادتهم الحرة على تكوين مجتمع سياسى[4] يقول لوك اتفق الناس طواعية أو تعاقدوا على أن يرتبطوا « ويتحدوا فى مجتمع يحقق لهم حياة آمنة مطمئنة . يسعدون فيه بما يملكون ويأمنون فيه مما يقوض ذلك »[5] .

٢ – العقد الاجتماعى :

وهو تعاقد طرفاه الشعب من جهة ، والحكومة أو الملك من جهة إخرى ، وليس طرفاه واحدا كما ذهب الى ذلك هوبز حين قرر أن الحكومة أو الملك أو الحاكم ليست أطرافا فى التعاقد ، ومن ثم لا يجوز لنا أن نقرر بأنها خرقت القوانين أو انحرفت عن الاتفاق . التعاقد هنا عند لوك هو تعاقد بين الطرفين ، ومن ثم فإذا أخل طرف بهذا التعاقد فإنه يصبح لاغيا ، وينتج عند هذا أن الملك إذا أخل بتعهداته ، أو أهمل فى مسئولياته نحو الشعب أو تخطت سلطاته الحدود التى خولها له الأفراد وجب عزله .

---

(1) Dunning Political thearies. Book II p. 3 ' 8 .

(2) Maxey : Political philosophies p. 255 .

(3) Dunning : Political theories Book II. p. 349 .

4) Wright . Ahistory of modern philosophy p. 166 .

(5) Locke · Two Treatises of civil government p. 164 .

ولا يتنازل الناس فى العقد الاجتماعى عن كل ما لديهم من حقوق طبيعية ، إنهم يتنازلون فقط عن القدر اللازم لكفالة الصالح العام فحسب ، ويظل القدر الباقى من هذه الحقوق الطبيعية قائما فى عهد المجتمع السياسى كقيد يرد على حرية السلطان . إن الناس يتنازلون فقط الى المجتمع عن :

أ ــ حق تنفيذ قانون الطبيعة .
ب ــ حق عقاب من يخرج على هـذا القانون .

أى يتنازلون عما يجعلهم قضاة ومنفذين فى نفس الوقت للقانون الطبيعى ، ويتركون هذا المجتمع ككل .

فالعقد الاجتماعى اذن يتضمن الموافقة من قبل أفراد الاغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومعاقبة الخارجين على القانون الطبيعى الى المجتمع ككل . أما الغاية من هذا التعاقد فهو تنظيم حماية وحفظ كل ما يمتلكه الفرد من حقوق طبيعية تتعلق بحياته وحريته وملكيته ضد الأخطار الخارجية والداخلية[1] . فكأن التنازل هنا ليس تنازلا مطلقا عن كل ما يمتلكه الانسان من حقوق طبيعية كما زعم ذلك هوبز .

إلا أن الأفراد لايتنازلون عن هـذا القسط من حقوقهم الطبيعية للملك أو السلطان أو للحكومة ، وإنما هم يتنازلون عنه للمجتمع بأسره ومن ثم يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأوحد للقانون . وأن يزيل من الأذهان سلطة السيادة المطلقة التى يتمتع بها الحاكم . يقول رايت « وطبقا للعقد الاجتماعى يتنازل كل فرد عن قسط من حقوقه لا للملك كما قرر ذلك هوبز ، وإنما للمجتمع ، ومن ثم تصبح قرارات المجتمع بمثابة القانون .[2] » .

---

(1) Dunning : Political theories, Book II. p.349 .

(2) Wright : A history of modern philosophy . p. 107 .

وبهذا رجعت سلطة السيادة التى نادى بها بودان وهوبز وغيرهما إلى المجتمع السياسى ، ولم تعد متعلقة بالحاكم أو السلطان . لقد كان لوك يبغى تحديد السلطة السياسية وليس تمجيدها ... ومن ثم فلا شخص ، ولا حاكم ، ولا ملك ، تتجسد فيه سلطة السيادة ، إن السيادة هنا رجعت إلى الشعب ، وإلى الشعب وحده[1] .

إن الحقوق الطبيعية التى حدت من سلطة الأفراد فى المجتمع الطبيعى الأول ، لا زالت تحدد من قوة السيادة فى المجتمع المتحضر ، ما دام الناس يظلون محتفظين بحقوقهم الطبيعية فى الحياة والحرية والملكية[2] .

وينتج عن هذا التصور ما يلى :

١ – يشكل حق الأغلبية المبدأ الرئيسى للمجتمع ، فهومصدر السلطات تشريعا وتنفيذا ، ومن ثم فيجب أن تخضع إرادة الأقلية للارادة العامة المتمثلة فى الأغلبية .

٢ – أن السلطان يمارس مهامه طبقا للقانون ، مراعيا فى ذلك الحقوق المتضمنة فى قانون الطبيعة ، ومقيدا بنصوص العقد الاجتماعى الذى كان هو أحد الأطراف المشتركة فى توقيعه .

٣ – إذا أخل السلطان بمسئولياته ، وانحرف عن تحقيق الغاية التى أتى من أجلها ، فمن حق الشعب إبعاده وإحلال من يحل مكانه .

والواقع أن لوك لم يستخدم لفظ السيادة على الاطلاق ولم يوافق على ما ذهب اليه هوبز من تأييد السلطة المطلقة للملك أو الحاكم ، ولم يقرر ما كان سائدا فى

(1) Maxey , Political philosophies p. 266 .

(2) Dunning : political theories. Book . II . p. 350 .

العصور الوسطى من أن ثمـة حق مقدس للملوك يحكمون بواسطته حكما مطلقا استبداديا ، دون أن يكون لأى فرد من أفراد الشعب أدنى حق فى المعارضة أو الثورة ، ما دام الملك مفوضا من قبل الله لحكم الشعب . لقد آمن على عكس هـذا ــ أن السيادة هى سيادة الشعب كله بجميع أفراده ، ما دام أن هؤلاء هم الذين أقاموا المجتمع المدنى عن طريق العقد الاجتماعى ، والسلطة أيضا مستمدة من الشعب ، وكذلك لا قوة عظمى إلا قوة المجتمع[1] كما آمن بأن الارادة الحقة ليست هى إرادة الحاكم أو الملك ، إن الارادة الحقة عنده هى الارادة العامة general will وهذه الارادة يجب أن يطيعها الجميع شعبا وحكومة ، لأنها تكوّن جوهر ووحـدة المجتمع[2] .

وسوف نرى فيما بعد تأثير هذه الأفكار على جان جاك روسو : خصوصا فى فكرته عن الارادة العامة وتمييزها عن إرادة المجموع .

٣ – الحكومة وفصل السلطات :

لقد حددنا الغاية من قيام المجتمع السياسى المتحضر ، وهى حماية وحفظ ما يمتلكه الأفراد من حياة وحرية وملكية ضد الأخطار الداخلية والخارجية ، ويلزم أن نجـد الآن وسائل تحقيق هـذه الغاية ، ويرى لوك أن حماية الحياة والحرية والملكية يتم :

أولا : بإيجاد فهم محـدد وتفسير دقيق لقانون الطبيعة الذى يعضد تلك الحقوق .

وثانيا : بإيجاد سلطة تطبيق هذا القانون على جميع أفراد المجتمع بدون أدنى تمايز .

---

(1) Ibid : p . 352 .

(2) Ibid : p. 353 .

وثالثا : بإمداد تلك السلطة المطبقة للقانون بالقوة اللازمة لتنفيذ أحكام القانون ، وحماية المجتمع من العدوان الخارجي .[1]

ولقد أعطى لوك السلطة التشريعية أسمى اعتبار ، واعتبر هذه السلطة أهم وظيفة من وظائف الحكومة ، أما السلطة الثانية فهي السلطة التنفيذية التى تخضع الأفراد لطاعة القوانين . كما يرى أن ثمة وظيفة ثالثة للدولة هى الوظيفة الفيدرالية التى تعنى عند لوك الاهتمام برغبات الأفراد فى المجتمع وتحديد العلاقة بين التجمعات المختلفة وبين المواطنين .

ومعنى هذا أن السلطة تنقسم إلى ثلاثة أقسام هى :

١ – السلطة التشريعية : ويجب أن تكون فى يد ممثلى الشعب الذين يحصلون على هذا الحق بالانتخاب أو الوراثة .

٢ – السلطة التنفيذية : وهى التى تنفذ القوانين ، والتى يضعها الشعب عن طريق السلطة التشريعية .

٣ – السلطة الفيدرالية : وتتكون من ممثلين للمدن والمقاطعات يعينهم الملك ، وهم النواة الأولى لمجلس اللوردات الحالى فى انجلترا .

يقول Maxey « لقد جعل لوك السلطة التشريعية فوق كل السلطات ، ومع ذلك فليس لهذه السلطة قوة مطلقة ، لأنها تتقيد باحترام الحقوق الطبيعية للأفراد ، كما تتقيد بمواد العقد الاجتماعى »[2] .

---

(1) Ibid : 354

(2) Maxey : political philosophies . p. 257 .

ولما كانت السلطة التشريعية هى أهم سلطة من سلطات الحكومة ، فلقد رتب عليها لوك تحديده لأشكال الحكومات ، فإذا كان المجتمع ككل يحتفظ فى يده بوظيفة وضع القانون ، ويكتفى فقط بتعيين حاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون فإن الحكومة تكون ديمقراطية . وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الأنتخاب على اختيار هيئة حاكمة فإن شكل الحكومة يكون أوليجاركيا ، أما إذا وافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن شكل الحكومة يكون موناركيا .[1]

إلا أن ثمة حقيقة هامة يجب ذكرها هنا ونحن نتناول نظرية لوك السياسية وهو ، أن شكل الحكومة قد يتغير ولكن تغيره لا يعنى تغير المجتمع ذاته ، فالمجتمع ثابت لا ينحل بانحلال الحكومة ولا يتغير بتغيرها . ولعل هـذا يرجع أساسا إلى فكرة العقد الاجتماعى ، إذ أن ما تعاقد عليه الناس هو إقامة المجتمع السياسى ، وليس تحديد شكل الحكومة .

ولعل أهم فكرة سياسية أتى بها لوك فى الميدان السياسى هى فكرته عن فصل السلطات ، فأولئك الذين يضعون القانون يختلفون وظيفة عن أولئك الذين ينفذونه ، كما أن مهمة الفئة الأولى ليست دائمة ومستمرة زمانيا كما هو الحال بالنسبة للهيئة الثانية ، ذلك أن المشرعين يكتفون بوضع القانون ، وتنتهى مهمتهم ريثما ينتهون من وضعه ، أما واجب الهيئة التنفيذية فهو واجب دائم[2] . يقول لوك « ولأن القوانين توضع فى فترة قصيرة ، ومع ذلك يكون لها قوة دائمة ونافذة فى الزمان ، فإن الأمر يقتضى إيجاد سلطة تنفيذية ، تتابع باستمرار تنفيذ القوانين والمحافظة على هيبتها . ومن ثم فإن السلطة التشريعية يجب أن تنفصل عن القوة التنفيذية »[3] .

---

(1) Dunning : Political Theories . Book II . p. 355 .

(2) Ibid . p. 356 .

(3) Locke : The Treatises of civil government p. 191 .

ومن جهة ثانية ـــ يقرر لوك ـــ ليس من المعقول أن نعطى لأولئك الذين يضعون القانون واجب تنفيذه ، لأنهم قد يستثنون أنفسهم من إطاعة القوانين التى صنعوها ، أو قد يهيئون القانون لكى يناسب رغباتهم تشريعا وتنفيذا ، ومن ثم يتمتعون بحقوق لا يتمتع بها أفراد المجتمع ، فتنعدم تحقيق الغاية من قيام المجتمع المدنى المتحضر ، وتتعرض بالتالى حريات وممتلكات وحياة الأفراد للأخطار . ومن أجل هذا يجب أن تنفصل السلطتان ، كما يجب أن تنفصل السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية عن السلطة الفيدرالية ، لأن كلا من هذه السلطات الثلاث تنتمى إلى أصل مختلف[1] .

والسلطة التنفيذية ليست سلطة مطلقة عند لوك إذ أنها تخضع أيضا للقانون على عكس ما ذهب هوبز ، وكذلك تخضع السلطة التشريعية ، والسلطة الفيدرالية على السواء للقانون ، وذلك لأن القانون لم يوضع لخدمة فئة معينة وإنما وضع أساسا من أجل خير المجتمع ككل وتحقيق الغاية القصوى من تواجده ، ومن ثم فعلى جميع هذه السلطات أن تسير وفق القانون وأن تتوخى العدل وخير المجتمع ككل ، وأن تعمل على حفظ وحماية حقوق الأفراد الطبيعية المتمثلة فى حق الحياة والحرية والملكية .

٤ - حـق الثـورة :

كتب لوك مؤلفه الرئيسى السياسى « مقالتان فى الحكومة المدنية عام ١٦٩٠ عشر سنوات بعد ظهور كتاب فيلمر[*] المسمى « الأبوة Paitraircha » ، ولقد خصص لوك المقالة الأولى من مؤلفه للرد على ما جاء بكتاب فيلمر من آراء حول حق الملوك المقدس[2] أما المقالة الثانية فيدور حول آراء لوك السياسية على نحو ما عرضناه فيما سبق .

(1) dunning : Political theories. Book II p.357 .

(٢) روبرت فيلمر Robert : فيلسوف وسياسى معاصر للوك ، أهم مؤلفاته كتابه « الأبوة » وضعه عام ١٨٦٠ .

ولقد أوضح فيلمر فى كتابه هذا أن حق الملوك المقدس يعطى للملك الحق المطلق فى حكم رعاياه حكما استبداديا ، دون أن يكون لرعاياه أدنى حق فى معارضته أو الثورة عليه ، وأن من يعارض الملك أو يفكر فى الثورة عليه إنما يعترض على الله ويثور عليه ، لأن الله هو الذى فوض الملك فى حكم الشعب .

وبما أن الملك مفوض من قبل الله ، فله الحق فى أن يضع ما يشاء من القوانين دون أن يلتزم هو بما وضعه ، لأن الانسان لا يمكنه أن يضع بنفسه قانونا ثم يتقيد به . وهذا القانون الذى يضعه الملك يستمد قدسيته من السلطة الالهية التى فوضت الملك واضع القانون لأنه من صنع الملك ظل الله فى الأرض[٢] . هاجم لوك هذه الفكرة التى أتى بها فيلمر والتى كانت سائدة إلى حد ما فى العصور الوسطى وأتى بنظرية مخالفة تعطى الشعب الحق فى الاطاحة بالملك إذا ما إنحرف عن تحقيق الغاية التى تعاقد من أجلها الناس .

إن الملك باعتباره طرفا فى العقد الاجتماعى ، إنما يلتزم بتسخير سلطته فى تحقيق الصالح العام ، واحترام الحقوق الطبيعية للأفراد ، وإخلاله بهذا الالتزام يحل للأفراد فسخ العقد والثورة عليه . فالقانون المتحضر عند لوك يعمل على إحترام الحقوق الطبيعية للأفراد « وكفالة الالتزامات التى تفرضها الطبيعة والعقل . ومعنى هذا أن لوك يعتبر إقامة الحكومة حادثا أقل أهمية بكثير من العهد الفطرى الأول الذى يصنع المجتمع المدنى . ولوك وإن اعتقد فى تفوق السلطة التشريعية على السلطتين الاخيرتين ، إلا أنه يرى أن الشعب يملك السلطة العليا فى تغيير الهيئة التشريعية ذاتها عندما تتصرف بما يتعارض مع الثقة التى وضعت فيها .

وهكذا يحتفظ لوك بحق الثورة الاخلاقى ، ويخصص جانبا من نظريته لمناقشة الحق فى مقاومة الطغيان ، إذ يذهب إلى حد القول بأن المجتمع الانجليزى

---

(1) Maxey : political philosophies . p. 252 .

(2) Russell, B : A history of western philosophy p. 642 .

والحكومة الانجليزية شيئان مختلفان وأن الحكومة موجودة من أجل خير المجتمع ، فإذا عرضت مصالح المجتمع للتهديد لا بد من تغييرها ، وهذا يعنى أنه لا يمكن تبرير حكومة على أساس القوة ، وإنما يقوم تبرير جميع الحكومات على أساس إعترافها بالحقوق الأخلاقية الكامنة فى الأفراد والمجتمعات ودعمها .

إن الحكومة المدنية باعتبارها ممثلة للارادة الشعبية يتعين عليها أن تعمل إذن على حماية الحقوق الطبيعية للأفراد ، فإذا ما اعتدت الحكومة على هذه الحقوق ، أو قامت بإهدارها ، أو التخفيف منها ، وجب إعلان الاحتجاج من جانب الشعب بالطرق السلمية ، فإذا لم تتحقق للشعب مطالبه ، كان على كل فرد أن يحمل السلاح ، وأن تقوم الثورة لحماية حقوق الأفراد المشروعة فى الحياة والحرية والملكية .

حقاً لقد أعطى لوك القانون سمة أساسية وجوهرية ، وأعتبره العنصر الأساسى للحكومة وللمجتمع ، ولكنه رفض رفضا قاطعا أن يعترف بسيادة واضعى القانون المطلقة إنه يرفض بمعنى آخر تصور السيادة الذى أتى به هوبز إلى الميدان السياسى[1] .

ويرى لوك أن القوة الشعبية تقف بكل صلابة وراء قوة السلطة التشريعية ، وإذا كانت سلطة الهيئة التشريعية مستمدة من ثقة المواطنين فإن من حق الشعب أن يغير تلك السلطة أو يثور عليها إذا لم تكن أهلا لهذه الثقة ، وانحرفت عن تحقيق الغاية المنوطة بها[2] .

ولكن من هو ذلك الذى يقرر حل الحكومة والثورة عليها ؟ يجيب لوك أن الشعب بأكمله هو الذى يقرر هذا ومن ثم فلقد أعطى لوك حق الثورة للشعب تجاه الحكومة التى انحرفت وشذت عن الطريق الذى رسمه الشعب لها .

(1) Dunning : Political theories .Book II p. 359 .

(2) Ibid : p. 361 .

٥ - مكانة لوك السياسية :

بلغ لوك منزلة سامية فى تاريخ الفكر السياسى ، فقد ناصر الحرية الفردية ودافع عنها ، وخلص الحياة مما وسمها به هوبز ، وجعلها أكثر معقولية ، ولقد شغل الانسان فى فكر لوك مركز الحياة ، وأصبح كل ما فى الأرض مساقا لخدمته ولم يعد هو الذى خلق من أجل الأرض[١] .

ولعل عظمة لوك ترجع فى المقام الأول الى تقديمه للعالم فلسفة عقلية عميقة ذات نسق متكامل ، آمن فيها بعظمة الفرد الانسانى وقيمته ، وبأهمية وأولوية السيادة الشعبية ، وقضى فيها على الطغيان ، وحق الملوك المقدس ، والاذعان لرهبة القوة ، وأقام فيها الحكم إبتداء من المؤسسات[٢] .

ولقد ساهم لوك فى إثراء النظرية السياسة بمذهبة عن الحقوق الطبيعية التى تتبلور فى حق الحياة ، والحرية ، والملكية . وبالتمسك بهذه الحقوق لا فى حالة المجتمع الطبيعى الأول ، ولكن فى حالة المجتمع المتحضر أيضاً[٣] .

نادى لوك بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية « والفيدرالية » وأتى مونتسكيو فاستلهم هذه الفكرة التى أتى بها لوك وطورها فى كتابه « روح القوانين » ونادى بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية[٤] ، ضمانا لتحقيق سيادة الشعب فى تحديد مصيره ، والوصول إلى أهدافه ، بدون ضغط الطغاه والمتسلطين .

---

1) Dunning : Political theories . Book II p. 363 .

2) Maxey : Political philosophies . p. 264 .

3) Dunning , Political theories. Book II p. 364 .

4) Wrigh : A history of modern philosophy p. 168 .

والحق أن كتاب لوك « مقالتان فى الحكومة المدنية » لم يكن كتابا نظريا صرفا بل لقد كانت له ثمرات عملية كثيرة إلى حد أنه أصبح كما يقول بارنجتون المؤلف الرئيسى ودستور الثورة الأمريكية[1] .

ويرى رايت أن نظرية لوك السياسية كانت لها تطبيقات عدة ، أهمها ذلك التطبيق الذى ظهر فى إعلان استقلال الولايات المتحدة عام ١٧٧٦ « فحينما رفضت الحكومة الانجليزية التى كانت مسيطرة على الحكم فى الولايات المتحدة فى ذلك الوقت إجابة طلبات الشعب فى ممارسة حقوقه الطبيعية فى الحياة والحرية والملكية ، قام الشعب بثورة مسلحة أطاحت بتلك الحكومة ، معلنة قيام حكومة أمريكية مستقلة تؤمن بحق الشعب فى الحياة والحرية والملكية[2] .

كما أن المؤسسات الأمريكية التى قامت عام ١٧٨٧ تبين بوضوح كامل استعانتها بآراء لوك ، فلقد قامت هذه المؤسسات على أساس عقائدى سمح بإعطاء قوة محددة للحكومة الفيدرالية ، وميز بوضوح كاف بين السلطة التشريعية وبين السلطة التنفيذية[3] .

وإذا انتقلنا من أمريكا إلى فرنسا رأينا أن تأثير لوك كان ضخما ، فلقد انتقلت كتاباته وأفكاره إلى مفجرى الثورة الفرنسية من الساسة والمفكرين أمثال ديدرو وفولتير وروسو[4] خصوصاً تلك الأفكار التى دعمت الحرية الفردية ، وسيادة الشعب على مقدراته ، وحق الثورة ضد أى ظلم يعوق ملكية الأفراد أو حرياتهم أو حياتهم .

يقول Maxey دعونا الآن نطالع أفكار لوك ، ونكرر الاطلاع عليها ، فسوف

(1) Parrington : The colonial mind (1927) p. 189 .

(2) Wright , A history of modern philosophy p. 168

(3) Ibid p. 168 .

(4) Maxey : Political phitlosiophies p. 260 .

يدهشنا أن نجد فى صفحات مؤلفاته ما هو قابل للتحقيق وللتطبيق فى مجتمعاتنا الحديثة ، وسوف نكتشف أن لوك لم يكن يبحث عن حرية الأقوى ، أو حرية السلطة وإنما كان يبحث عن الحرية بالنسبة إلى كل إنسان بغض النظر عن ظروفه وموضعه فى الحياة ، وسوف نلاحظ أنه كان يبحث عن الحكومة الممثلة بصدق للأغلبية ، والباحثة باستمرار عن وسائل تحقيق ممتلكات وحريات وحياة أفرادها . ونحن قد نعيش فى عالم لا تتحقق فيه هذه المثاليات التى نادى بها لوك ، ولكننا يجب أن نعيش لبلوغها وإلا فقدنا أعظم ثمار الحضارة[1]

(1) Ibid . p. 264 .

رابعـــا

الأخـــلاق عنـــد لـــوك

لقد اتجهت فلسفة لوك وجهة عملية فى معظم أقسام فلسفته ، وسنجد انطلاقا من هـذا الموقف رغبته فى معالجة موضوعات الأخلاق بطريقة تتسم بالطابع العملى ، ولا سيما فيما يهدف اليه من تقرير غاية الفعل الأخلاق وأهدافه رغم أنه لم يحقق رغبته هـذه بسبب اتجـاهه العقلى فى الأخلاق ، كما سنبين ذلك .

وقد جاءت مناقشة بينه وبين نفر من أصـدقائه لتظهر كيف أنه أراد التوصل الى علم دقيق للسلوك الأخلاق . فهو يعتقد أن لدى الانسان قدرات وملكات تجعله قادرا على اكتساب المعرفة الخلقية التى تمكنه من تحقيق حياة أخلاقية خيرة ينعم فيها بالسعادة ، التى هى الهدف الأخير عند معظم فلاسفة الأخلاق .

ولكن هـذه المعرفة الأخلاقية تتفاضل بين الأفراد ، فتختلف من حيث المضمون والمستوى بين كل فرد واخر . ومع هذا فاننا يجب أن نشير الى أن أدنى مستويات الحياة الأخلاقية يكفى الفرد العادى لكى يتسم سلوكه بالطابع الأخلاق .

ومع ظهور هذا الاتجاه العملى فى الأخلاق عند لوك ، وتأكيد الفيلسوف نفسه على هذا المنحى ، إلا أننا نلمس من نصوص أخرى له ، كيف أنه يحاول مع هذا اقامة علم نظرى للأخلاق يتطابق مع الرياضيات ، مثله فى ذلك مثل العلوم الدقيقة ، وبهذا ينتقل بنا من منطق الواقع الى منطق الرياضيات النظرى فى مجال الدراسات الأخلاقية ، فهو يقول مؤكدا ومدللا على صحـة هذا المعنى الذى

يشير اليه بقوله أن لدى من الجرأة ما يجعلنى أعتقد أنه بالامكان البرهنة على المبادىء الأخلاقية بنفس الطريقة التى تتم بها البرهنة فى الرياضيات . وهكذا يحاول لوك أن يضع أفكارنا عن المبادىء الخلقية فى اطار المعرفة البرهانية ، اعتقادا منه بأنها تتسم بالدقة التى تتسم بها العلوم الرياضية .

وبعد أن أكد لوك فى هذا النص على مطلب أساسى وغاية علمية يستهدفها ، وذلك بتطبيقه للرياضيات على الأخلاق ، نجد أنه فى موضوع آخر من « المقــال » يعقد مقارنة بين علم الطبيعة وعلم الرياضة ، فيرى إمكان الوصول الى اليقين فى مجال الرياضيات بينما يتعذر ذلك فى نطاق الطبيعيات مع أن الطبيعيات تعتبر علما دقيقا لا سيما بعد أن تدخلت الرياضة فى مجال علم الطبيعة على وجه العموم .

ومن ثم فانه يشير الى التشابه الموجود بين الأخلاق والرياضيات وحدها من بين سائر العلوم الدقيقة . ففى نطاق الرياضيات تكتشف الارتباط الضرورى بين الأفكار المجردة التى تشير الى التعريف الدقيق لما نعرفه ، أى أن مضمونها وصورتها شىء واحد ، كما أن اليقين فى الرياضيات يقين كامل . فالبرهان فى الرياضة يتألف من خطوات كل خطوة منها تتم بالحدس . فكأنما اليقين فى البرهان هنا يقين حدس واحد . والأداة فى الرياضة أداة رمزية دقيقة ومن ثم يتمكن الباحث من ضبط براهينه ضبطا محكما بحيث يكون بمنأى عن قصور الذاكرة ، وهذا القصور هو أحد أسباب الخطأ فى البرهان .

علاوة على ذلك ، لا يكون هناك حد للمعرفة التى يمكن الوصول اليها فى ميدان الرياضيات ، من حيث أن الذهن حر فى ممارسة نشاطه دون الرجوع إلى أى شىء يتخطى النسق الرياضى ذاته . وعلى هذا النحو يناقش لوك موضوع علم الأخلاق باعتباره كذلك علما ممكنا ، حيث تمثل الأفكار المجردة كفكرة العدالة والعفة وما شابهها صورتها عين ذاتها ، ومن ثم يمكننا أن نبحث بدقة وبنفس الوسيلة عن اتفاقات واختلافات ضرورية قائمة بين هذه الأفكار المجردة

فنتمكن بذلك من الحصول على معرفة يقينية .

وهذه المعرفة التى سنحصل عليها فى ميدان الأخلاق ، والتى تكون مستقلة عن تجربتنا للعالم الواقعى ، تماثل المعرفة التى لدينا فى نطاق العلوم الرياضية ، طالما يتعلق الأمر بالأفكار المجردة ومدى مطابقتها للواقع وتصبح معرفتنا صادقة دون الرجوع لأية وقائع حقيقية .

وهذه المعرفة التى سنحصل عليها فى ميدان الأخلاق ، والتى تكون مستقلة عن تجربتنا للعالم الواقعى ، تماثل المعرفة التى لدينا فى نطاق العلوم الرياضية ، طالما يتعلق الأمر بالأفكار المجردة ومدى مطابقتها للواقع وتصبح معرفتنا صادقة دون الرجوع لأية وقائع حقيقية .

وهذا يعنى أن لوك يضع علما صوريا للأخلاق يشبه فى ذلك هوجارث وكانط فيما بعد فى مجال علم الجمال ، وهذا العلم يهتم فيه الباحث بالعلاقات المنطقية والضرورية بين الثوابت ، كما هو الحال فى الرياضة ، فليس المهم أن تشتق الأخلاق من الواقع والتجربة ، بقدر ما يتجه العقل لينكفىء على ذاته باحثا منقبا عن الترابط والتناسق بين علاقات صورية خالصة .

وتأسيسا على ما تقدم يكون من الممكن إقامة نسق معين من الأخلاق ، يعتمد على المعرفة الحدسية أو البرهانية ، كما هو الشأن فى العلوم الرياضية ، ولكن ربما يكتنف علم الأخلاق صعوبة على عكس العلم الرياضى اذ أن الأفكار المجردة بالنسبة للاخلاق تختلف بأحوال الفعل ، علاوة على أن رمزها الوحيد هو الكلمة ، أما التصورات فى نطاق الهندسة مثلا ، فهى تستعين بالكلمات والرسوم معا ، وهو ما يجعل المصطلح الهندسى أكثر دقة ، بينما نجد أن التعبير عن التصورات الأخلاقية يقتصر على الكلمات والألفاظ فحسب ، التى قد تسبب كثيرا من الالتباس والوقوع فى الخطأ عند استخدامها . ومن هنا كانت دعو لوك بالاهتمام والعناية باستخدام اللغة .

والسؤال الذى يتبادر للذهن هو : هل من الممكن حقا أن يقارن علم الأخلاق بعلم الرياضيات ؟ وهل يستطيع الانسان أن يقيم بناءا نسقيا من المبادىء الأخلاقية على غرار العلوم الرياضية ؟

الواقع أنه بالرغم من اعتقاد لوك فى إمكانية قيام علم برهانى للأخلاق ، الا أنه لم يقدم لنا مثل هذا العلم ، محتجا بأن مثل هـذا العمل يتسم بالصعوبة ويتطلب جهدا ومشقـة بالغين ، فضلا عن أن حاجتنا الى مثل هـذا العلم ليست ملحـة ، وكذلك فان ما ورد فى الكتاب المقدس من تعاليم أخلاقية — كما يذكر لوك — قد تفى بحاجاتنا فى مجال الحياة الأخلاقية .

ولعلنا نستطيع أن نتبين بوضوح كيف امتزجت تجربة لوك بالمذهب العقلى ، ما دامت المعرفة الأخلاقية عنده مستمدة علقيا ، وهو ما يوحـى بتسليم لوك بالاتجاه العقلى فى نظريته الأخلاقية ، حيث يرى أنه باستطاعتنا اكتشاف المبادىء الأخلاقية بواسـطة عقولنا ، وأن هـذه المبادىء تعمل وفق القانون الالهى وباستقلال عن التجربة :

وهكذا نجـد أن الخلفية الحقيقة التى يقيم عليها لوك نظريته الأخلاقية هى ارادة الله وقدرته ، الذى يبصر الناس فى الظلام ، ويرتب لهم الثواب والعقاب ويحاسب المذنبين . لقد أعطى الله للانسان العقل الذى يستطيع بمقتضاه أن يتعرف بالبرهان على الحقائق الأخلاقية التى يجب أن يهتدى بها ، بالاضافة الى ما تضمنه الكتاب المقدس من تعاليم ومبادىء أخلاقية تنظم سلوكه .

وعلى أية حال يقول لوك : ان ارادة الله هى الأساس الراسخ للأخلاقية ، وهذا الموقف هو ما يتقيد به لوك دائما ، لقد وضع الله قانونه من قبل الانسان ، وأن الحياة الأخلاقية تتمثل فى طاعة ذلك القانون ، بل وأن فى طاعة أوامر الله هو ما يتفق مع طبيعتنا البشرية ، وهو الأمر الذى يحثنا عليه عقلنا فى نهاية المطاف .

خامسا

فلسفة لسوك التربوية

١ - مفهوم التربية وخصائصها :

إن هناك أوجه كثيرة للشبه بين التربية ونظم التعليم من ناحية والكائن العضوى الحسى من ناحية أخرى . من حيث أن كلا منها يتطلب مناخا وتربة ذات خصائص معينة ، تمكينا لها من النمو والاثمار . ويرتبط هذا النمو فى مجال التربية ارتباطا وثيقا بالظروف السياسية والاقتصادية والدينية التى ينشأ فيها .

والواقع أن نظم التعليم سلع لا يمكن تصديرها أو استيرادها ، بل إن عمليات النقل والاستعارة ان تمت انما تكون ذات خطر بالغ على الجهة المستوردة . لكن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن الدراسة المقارنة لنظم التعليم ، والاستعانة بالأفكار والأساليب والاجراءات التربوية فى البلاد الأخرى من الأمور عديمة الجدوى ، بل على العكس من ذلك فهى تكون مفيدة وهادية حين نفهمها فى منظورها الأصلى ، وحين تتكيف وتتفاعل من المنظور الجديد فتعمق جذورها وتحقق وظائفها المرجوة .

وفى ضوء ما سبق فان من الضرورى أن ترتبط دائما دراستنا وفهمنا لنظم التعليم والتعلم بالظروف التاريخية والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية .

والحقيقة أن فترات الحروب والأزمات الكبرى والكوارث التى يتعرض لها المجتمع نتيجة ضغوط خارجية تجعل المجتمع أكثر وعيا وحساسية بنظمه الداخلية وما تؤديه من وظائف ، والمسارات التى تتخذها هذه النظم فى اجراءاتها وحركتها . ويترتب على ارهاف حواس المجتمع ونبضه لهذه الطوارىء ، أن يكون له أثره فى

أحداث أنماط من التغير وألوان من التكيف فى النظام التعليمى وفى غيره من النظم بقدر محصلة التجارب والأزمات الناجمة عن الضغوط الخارجية على المجتمع .

يذهب بعض الناس الى أن محاولة تعريف التربية هى من قبيل ألعاب التسلية التى تعد بمثابة وسيلة بريئة لقضاء الوقت . ولكن ما المقصود بالتربية Education ؟ يبدو أن التربية لا تخضع للتعريف بل من المؤكد أنها لا تخضع لتعريف ثابت لا يحتمل التغيير . لأننا عندما نفكر فى التربية يجب ألا يفوتنا أنها تتصف بخاصية النمو الذى يتسم بها أى كائن حى .

ومع أن للتربية سمات ثابتة الا أنها دائمة التغير ، لتلائم بين نفسها وبين ما تجد من المطالب والظروف . ولا تتغير التربية مع مرور الزمن فحسب ، ولكنها تتأثر بظروف المكان تأثرها بظروف الزمان وتحمل معانى مختلفة عند مختلف الشعوب والأمم . ولها من المعانى فى البيئات الريفية غير ما لها فى المناطق الصناعية ذات الكثافة السكانية .

والجدير بالذكر أننا حين نناقش قضايا التربية ومشكلاتها تدخل فى المناقشة وجهات نظرنا المختلفة التى تؤثر تأثيرا عميقا فيما نحمله للتربية من معان . ولعل هذا ما يجعل « جون ستيوارت مل » ينادى بأن التربية لا تشمل فحسب ، كل ما نصنعه لأنفسنا وكل ما يصنعه غيرنا من أجلنا بقصد الاقتراب من الكمال فى طبيعتنا البشرية ، بل أن قوى التربية تمتد الى أبعد من ذلك ، فالتربية بأوسع معانيها تشمل أيضا الاثار غير المباشرة فى خلق الفرد وسلوكه وملكاته البشرية . وقد تحدث هذه الآثار نتيجة لعوامل ليس من أهدافها احداث تلك الآثار كما هو الشأن فى القوانين والنظم الحكومية والفنون الصناعية وأساليب الحياة الاجتماعية ، بل وحتى الحقائق الطبيعية نفسها التى لا تخضع للارادة البشرية كالطقس والتربة والموقع .

وجملة القول يرى « مل Mill » أن يتمثل جوهر التربية فى الثقافة التى يتجه كل جيل الى تزويد ما يليه من أجيال بمضمونها ليجعله على الأقل أهلا لأن يحتفظ بمستوى الرقى الذى وصل اليه ، أو لأن يرتفع بهذا المستوى اذا استطاع الى

ذلك سبيلا ، فالتربية سواء كانت عملية منظمة مقصودة ، أو عملية غير مقصودة تحدث فى مجتمع ما فى زمن ما وفى ظروف معينة .

لقد تعددت آراء الفلاسفة حول تحديد معنى التربية ، ولذلك نرى أن ما أشق الأمور علينا أن نجد تعريفا ما نعا فى مبحث كالتربية ، وهذا مايؤكده كبار المفكرين أمثال الفيلسوف مونتان Montaign حين قال وهو يجد فى البحث عن معنى التربية : كلما أوغلت فى خضم هذا البحر وتعمق متاهاته ، تكشف الجديد من الأرض التى يغمرها الضباب ويجللها الغمام ، حتى تكاد تغشى أعيننا .

ومما لا شك فيه أن التربية فى جوهرها إنما هى تأثير شخصية معينة على شخصية أخرى ، وتأثير خلق انسان معين على خلق انسان آخر ، هذا على أية حال بداية الطريق .

ومن ثم ، فان التربية ، تشكل ، وحدة تتصل موضوعاتها بعضها البعض تمام الاتصال ، لأن النفس البشرية ذاتها وحدة متكاملة مهما تعددت جوانبها وتباينت وجوه النظر اليها .

كما يجب أن نشير فى هذا الصدد بأن العملية التربوية تنطوى على أنواع كثيرة من النشاط . يقول « جراهام ولاس » ان الجنس البشرى فى حقيقة أمره يعتبر اعدادا من المربين الذين لا يتطلب بالضرورة أن يكونوا مؤهلين للعملية التربوية . والحق أن الأمر يجب أن يكون كذلك ، فما كنا لنستطيع أن نعيش ، ونحن بهذا العدد الضخم من الناس ، الا اذا قامت الأمهات بتربية صغارهن منذ يولدون ، وقام الاخوة أو الاخوات والأزواج والزواجات والجيران والاصدقاء بتعليم بعضهم البعض .

وهكذا يتضح لنا الأثر الذى تحدثه التربية فى تكوين شخصية المرء وآرائه .

فإن غالبية الأطفال عادة يلتقطون بطريقة تكاد تكون لا شعورية ما يعتقده الآباء والمدرسون فى قرارة أنفسهم ، لا ما يلقونه عليهم من دروس . والتربية بصفة عامة الدعامة الاساسية والفعالة التى تعمل على خلق جيل قوى يتمتع بالقدرة والمرونة على مجابهة الأزمات والشدائد ، بما تغرسه فى نفوس النشىء من قيم وتقاليد وأفكار ومعارف ، تساهم فى تنمية فكره واثراء عقله وترفيه وجدانه .

٢ – أهداف التربية :

يتطلب العمل التربوى وضوحا فى الاهداف التى توجهه وتضمن له الاستمرار والفعل فى حياة الناشئين والمجتمع بصفة عامة . وذلك لأن تحديد محتوى التربية واختيار وسائلها والتعرف على مشكلاتها وتقويم نتائجها ، يقوم على أسس ضرورية تتمثل فيما يلى :

١ . ضرورة تحديد نوع المجتمع ونوع المواطن ونوع المدينة . فأعضاء المجتمع فى سعى مستمر وبحث متصل لتحديد نوع المجتمع الذى يفى بمطالبهم ويسد حاجاتهم ، وبالتالى فانهم مطالبون بتحديد خصائص المواطن التى تمكنه من أن يكون قوة فى صنع مدنية تستوعب مطالب العصر .

٢ . تحديد محتوى التربية فى ضوء نوع المجتمع ونوع المواطن ونوع المدنية .

٣ . اختيار أفضل طرق وأساليب التربية المختلفة والكفيلة بتحقيق أهداف التربية لهذا المجتمع .

٤ . وأخيرا تقويم العملية التربوية فى ضوء تشابك وترابط عناصرها ، وللتعرف على مدى تأثير كل عنصر فى غيره من العناصر ، والوقوف على مدى تحقيق أهداف هذه العملية . أي قياس محتوى التربية على أهدافها ، والنظر الى نوع الوسائل فى ضوء هذه الأهداف ، وكذلك النظر الى

أهداف التربية ذاتها وفق مطالب المجتمع فى سياق حركته وسط عوامل التغير المختلفة . فتحديد الأهداف ووضوحها هو الأساس لتحقيق شروط الجودة فى التربية وذلك عن طريق تجنب كل العوامل السلبية وتوفير العوامل الايجابية .

يتضح من ذلك أن الأهداف ليست عبارات ميتافيزيقية ، مجردة ، بعيدة أو منفصلة عن حياة الأفراد . فهى تعبر عن دوافع الأفراد ورغبتهم التى تشكل تفاعلاتهم وعلاقاتهم ، وأن هذه الأهداف تنبثق من حياة الأفراد فى مجتمعهم ، بعلاقاته وتعقيداته ، وبمشاكله وآلامه وآماله ، وبماضيه وحاضره ومستقبله ، وبمنظماته ومؤسساته . ومن ثم فان أهداف التربية ـــ سواء تفرعت عن فلسفة تربوية أو تجسدت فى سياسة تعليمية أو استراتيجية تربوية ، أو مخططات بعيدة أو قريبة ـــ لا تفرض فرضا على العمل التربوى ، ولا تأتى من خارج حياة الافراد ولا تبتعد عن حركة المجتمع ، بل انها تشتق من حياة الافراد والمجتمع وتتطور بتطور مقدمات ومركبات هذه الحياة . وهو ما يعنى أن الهدف العام للتربية هو رعاية نمو كل ما هو فردى فى كل كائن بشرى على حدة ، والعمل فى الوقت عينه على ايجاد التفاهم والانسجام بين الفردية التى تحصل عليها بتلك الطريقة وبين الوحدة العنصرية للجماعة الاجتماعية التى يعيش الفرد فى كنفها .

وفى ضوء هذا الفهم فان من واجبنا أن نحافظ على استقلال الطفل ونزعاته بدلا من أن نلزمه الطاعة والنظام ، وواجب المعلمين أن يمتنعوا عن القسوة ، وان ينموا فى الطفل بدلا منها استقامة فى التفكير ، وان يغرسوا فى نفسه احترام وجهة النظر الاخرى ، ومحاولة تفهمها بدلا من ازدرائها . أما اتجاه آراء الآخرين فيجب أن يكون هدف التعليم هو تنمية عادة المعارضة المصحوبة بفهم تصورى ووعى كامل للأسس التى تقوم عليها المعارضة ، لا التسليم بكل ما يقال . يقول رسل : ولا يمكن القول أن حرية البحث مكفولة مادام الهدف من التعليم هو خلق أجيال من أصحاب التسليم الايمانى لا من المفكرين وارغام الصغار على اعتناق آراء محددة فى مسائل يحوطها الشك ، بدلا من مساعدتهم على رؤية

الشك وتشجيعهم على التفكير الحر .

أو بعبارة أوضح يجب أن يكون هدف التربية هو حرية الاختيار بدون تدخل خارجي ، وقد بين لنا المصلحون التربويون الى أى حد يمكن تحقيق هذا الهدف بصورة ما كان آباؤنا ليحلموا بها .

ولكن هل لا تصالنا بالطبيعة ، ذلك الاتصال القائم فى الظاهر على المصادفة ، أى تأثير تربوى ؟ ، وما هو موقفنا فى مواجهة حقائق الحياة القاسية والقلق العالمى الشامل ، وتلك الطبيعة الغاشمة ، وبنو الانسان الذين يبدون اقزاما لا حول لهم ولا قوة أمام القوى الطبيعية الجارفة التى قد تفنى فى دقائق معدودة جنسا بأكمله ، أو تقضى على قارة بأسرها — هل هذه الحقائق القاسية تتفق مع أفكار التربية الكونية ، والتقدم ، والحرية ؟

تتوقف الاجابة عن هذه التساؤلات وفق نظرتنا الخاصة الى الحياة ، فقد نعتقد مع رسل أن كل جمهور العصور الماضية وجميع ضروب التقوى والاخلاص والالهام وكل ما يبهر ويروع من ثمار العبقرية الانسانية مقضى عليه أن يفنى ويزول بفناء المجموعةالشمسية وموتها ذلك الموت الهائل المروع ومع هذا ، فاننا لا نزال نجد فى ذلك اليأس القاسى الذى لا يلين ، أناسا لعبادة الرجل الحر ، وغذاء لتلك الآمال والمخاوف التى يتكون منها نسيج حياته القصيرة الرقيقة ، ومن جهة أخرى قد نقول مع مفكر آخر عظيم هو « اوليفر لودج » : ان قوة لبثت أربعمائة مليون عاما قبل أن يظهر الانسان على سطح هذا الكوكب الذى لا يزال يأمل أن يظل ملايين أخرى من السنين ، فى درجة من الحرارة تمكنه من الحياة ، ليستطيع أن ينجز كثيرا ويحقق كثيرا بفضل جنس من الناس عرفوا كيف يتعاون بعضهم مع البعض الآخر . تعاونا شعوريا مقصورا على ادارك الامور وتنظيمها . اننا لنستطيع أن نقول مع هذا المفكر على الأقل :

بأن الأمل لا يزال موجودا ، ففى مقدورنا أن نتعاون ونتضافر على تنفيذ الخطة

الالهية ونساعد ونشجع بعضنا بعضا . انا وإن كنا بشرا ضعافا خاطئين ، فانا لنشعر فى أعماق انفسنا بامكان القيام بأعمال لا حد لها ولا نهاية فالمستقبل فسيح أمامنا — أمام الجنس البشرى مجتمعا ، وأما الأفراد متفرقين ، فذلك الجهاد الفاشل الذى نقوم به فى حياتنا الارضية لن يظل فاشلا الى الابد ، بل ان التقدم ممكن ميسور للفرد والجنس كليهما . وأن مصير الانسان وقدرته النهائية لتبلغ من السمو درجة تجعلنا ننظر آخر الأمر الى هذا المخاض الطويل الشاق وهذا الجهد المضنى الذى يبذل فى ايجاد جنس يكون الهيا حقا ، ونكون نحن مطمئنين الى أن جميع المراحل الوسطى ، بكل ما فيها من نقائص ، وبكل ما فيها من محن قاسية وأحزان بالغة كانت مراحل ضرورية لا بد منها لبلوغ النتيجة الاساسية — وهى الحصول على الكمال عن طريق الارادة الحرة ، لا عن طريق القسر والاجبار .

يتكشف لنا فى هذ النص بأن التربية أيا كان نوعها ، وأيا كانت أوساطها وعواملها ، تجسيم لمبدأ الحرية ، وأن غاية الكون نفسه هى تربية الجنس البشرى عن طريق الحرية .

وخلاصة القول : فإن الأشياء الوحيدة الطيبة فى هذه الحياة هى أنواع النشاط الحر التى يمكن بشكل من أشكال التربية الناجحة أن يتعهدها ويواليها . وقد ننكر ، أو نؤكد أن الكون مرعب ، ولكن سواء أنكرنا هذا أو أكدناه فالتربية لا تكون الا عن طريق الحرية .

٣ – العلاقة بين الحرية والتربية :

لا شك أن هناك ترابطا وثيقا بين الحرية والتربية ، ذلك لأن الحرية تعد من أعقد موضوعات التربية ومن أهم اسسها ، فهى تتصل من جهة بموضوع الحرية العامة ، ومن ناحية أخرى تشكل جزءا من مشكلة أوسع منها وأشمل وهى مشكلة غاية التربية وأغراضها الوثيقة بالفلسفة وبوجهة النظر العامة فى الحياة .

والواقع أن فى كل انسان منا نزعتين متناقضتين فى ظاهرهما : نزعة الى السيطرة والزعامة ، ونزعة الى الانقياد والخضوع ، فتدفعه الأولى الى السيطرة على الناس والتغلب على الأشياء والعقبات التى قد تعترض سبيله . وتحمله الثانية على تقبل الآراء من غيره ومحاكاتهم فى كثير مما يفكرون ويعملون . فالأولى تؤدى الى الابتكار والخلق والتغيير والى تقدم المجتمع . وتفضى الثانية الى استقرار المجتمع واطمئنان الفرد .

فما السبيل اذن الى التوفيق بين هاتين النزعتين المتضادتين ــ بين الاستقلال والطاعة ــ بين حرية التعليم وحرية المتعلم ــ بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة ــ بين نزعات التلميذ من حيث هو فرد والمدرسة من حيث هى مجتمع ــ بين النظام والفوضى ــ بين الاستقرار والابتكار ــ تلك هى مشكلة الحرية فى التربية .

لقد تعرض غالبية الفلاسفة ــ على اختلاف مذاهبهم ــ وكذلك المفكرون ورجال التربية لمعالجة هذه المسألة ، ابتداء من الفكر اليونانى حتى تاريخنا المعاصر ولن يتسع المجال لسرد كل ما قال به هؤلاء فى هذا الشأن ، ولكننا سنقتصر على تقديم نبذة مختصرة لفحوى أفكار واتجاهات ما نحن بصدده الا وهو جون لوك حول علاقة الحرية بالتربية .

وأول ما يقابلنا بهذا الخصوص ، هو كتاب لوك القيم « بعض خواطر فى التربية » ، وهو يتضمن تنظيما وتنقيحا وتفسيرا لنفس الأفكار التى أعلنها فى خطاباته المرسلة الى صديقه كلارك ، ولم يظهر اسم المؤلف على الكتاب ، ولكن يبدو أن شخصية المؤلف كانت معروفة حينذاك ، فآثر لوك أن يوقع باسمه على طبعة أخرى من الكتاب ، والتى ظهرت بعد عامين من الطبعة الأولى .

وكما هو الحال مع معظم كتب لوك ، فقد نقل هذا الكتاب الى لغات مختلفة ، حيث ترجم الى الفرنسية والألمانية والهولندية والسويدية والايطالية

والاسبانية والتشيكية .

والجدير بالذكر أن ما كتبه لوك فى القرن السابع عشر كان بمثابة رد فعل ضد مناهج المدرسيين فى العصور الوسطى .

يبسط لوك فى كتابه سالف الذكر أهم المبادىء الأساسية فى التربية ، التى تتركز حول الاهتمام بالعقل باعتباره أداة تحررنا من الانزلاق فى الخطأ ونهتدى فى مراعاته الى الطريق القويم ، ولا يقتصر هذا الاهتمام على العقل فحسب ، بل تنسحب رعايتنا لتشمل الجسم أيضا ، على أساس أنه وعاء لهذا العقل . وبهذا يشير لوك الى أعظم التقاليد التربوية « العقل السليم فى الجسم السليم » . ونستطيع أن نتبين من ذلك كيف كان لوك حريصا على الاستفادة من تجربته الطبية وعمله بالتدريس ، وتطبيق ذلك فى مجال التربية ، حيث نراه يقدم تعليمات مفصلة عن نوع الغذاء كما يوضح أهمية التمرينات الرياضية وما لها من قيمة وأثر بالغ فى تربية الأطفال صحيا .

على أنه مما يستلفت النظر فيما جاء بكتاب « الخواطر » يكشف بصدق عن إصرار لوك على الدفاع عن حرية الفرد فى مجال الفكر ، اذ أنه ينادى باستقلال التعليم استقلالا تاما عن الكنيسة ، بل وعن الحكومة أيضا ، وهذا ما جعله يطالب بأن يكون التعليم خاصا فى المنازل بدلا من المدارس والمعاهد التى قد تتعرض لأى صورة من صور السيطرة .

يبقى أمامنا اذن أن نعرف الغايات الأساسية التربوية ... يرى لوك أن أهم هذه الغايات الرئيسية للعملية التربوية ، هى الوصول بالمتعلم الى مستوى الفضيلة والحكمة واكتمال التهذيب والتعلم .

أ ـــ وتحتل الفضيلة مكان الصدارة فى مشروع لوك التربوى ، ورأس الفضائل عنده هو محبة الله وتقواه . اذ أن الفرد يتوقع من آراء لوك فى الأخلاق أن

أول ما يجب القيام به هو أن نغرس فى الطفل حب الله وتوقيره ، ونعلمه كيف يؤدى الصلاة ، أى أننا نقوم بتربية الطفل تربية دينية تعتمد على حب الله وممارسة شعائر العبادة . وكذلك الابتعاد عن سرد قصص الأشباح والعفاريت ، التى قد ترهب الاطفال ، وتؤثر فى نفوسهم وتعمل على اضعاف شخصيتهم وبالتالى اعاقة نموهم . وأخيرا ينبغى أن نعمل على تكوين عادات سليمة كعادة التحدث بالصدق دائما وفى كل المناسبات ، وهو ما يعنى غرس الفضائل الاجتماعية فى نفوس الأطفال .

ب ــ أما عن الحكمة فهى تأتى مع سنوات النضج ، ومع ذلك يمكن أن يتعلم الطفل كيف يواجه الحقائق ، وأن يتحلى باستقامة التفكير ، والا يرغم على الاقتناع بشىء مالم تتوفر لدية تفسيرات صحيحة ومعقولة عن هذا الشىء .

جـ ــ ويتلخص المبدأ الأساسى الذى يقوم عليه التهذيب فى العبارة التالية :

« ألا نمتهن من قدر أنفسنا والا نقلل من شأن غيرنا » .

د ــ أما عملية التعليم والتعلم فانها يجب أن تسهم فى نمو الطفل . ولهذا نجد لوك يسخر من الطريقة التقليدية القديمة التى كانت تفرض على التلاميذ قراءة وكتابة النثر والشعر ، وتعتمد على استظهار الدروس . يقول لوك : مما لا شك فيه أن الطفل يولد وعقله لوحة بيضاء أو صفحة بيضاء تنطبع عليها المدركات من العالم الخارجى ، وتقوم المدرسة بامداده بالأفكار والقيم والمعرفة ، وكذلك تزويده بنماذج عن المعارف الماضية ، ويتم ذلك كله تدريجيا ، الا أن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن يقف التلميذ موقفا سلبيا ازاء ما يقدم له ، بل يجب عليه أن يعمل فكره ويستحث ملكة عقله فيما يتلقاه من معلومات وأفكار . وهذا يعنى حق كل تلميذ فى ممارسة تفكيره ، وأن تتاح له فرصة التعبير عن ذاته ، حتى لا يصبح التعليم مجرد

عملية تلقين آلية ، يقتصر دور التلميذ فيها على استقبال وتلقى المعلومات ، دون أن يقوم بأى مجهـود ايجابى فى فهمها وتحصيلها .

ومن هنا ، فان التربية الحقيقية ـــ فى نظر لوك هى التى تمكن الفرد من حقـه فى الحرية ، والحـرية فى التربية ترتبط بتنمية العقل والذكاء . لذلك فإن أعمالنا تعتبر حـره لا لكونها بعيدة عن ضغوط الآخرين ، ولكن لأنها تعتبر ذكـية وبصيرة . فنحـن أحرار اذا ما تعلمنا التفكير ، وجوهر التفكير هو القدرة على الاستدلال بالحقائق والسعى اليها من أجل تنمية القدرة على ضبط الأحـداث والظروف ، من أجـل مصلحـة الفرد ومصلحـة الجماعة التى ينتمى اليها .

ولذلك يطالب لوك بتغيير منهج التعليم بحيث يشمل مجمـوعة من الدارسات المتعلقة بالحياة مثل الجغرافيا والفلك والتشريح بجانب بعض التاريخ لأنه بمثل هـذه العلوم يجب أن يتكون أساس معرفتنا ـــ لا بالأفكار المجردة المجردة فى المنطق أو الميتافيزيقا . وكان لوك لا يرى جدوى من دراسـة التلاميذ للغتين اللاتينية واليونانية ـــ وخـاصة الأولى ـــ وبالرغم من أن مثل هـذه الدراسـة تعد ذات قيمة وفائدة بالنسبة لأبناء الطبقة الأرستقراطية الذين قد يسمح لهم وضعهم الاجتماعى بفرص الاستفادة من دراستها ، الا أنها ستكون عديمة القيمة بالنسبة لابن التاجر أو التلميذ العادى الذى لن تتيح له الحياة بعد ذلك فرصـة استخـدام هـذه اللغات أو الافادة من معرفتها ـــ ولذا فدراستها فى هـذه الحالة ستكون بمثابة ضياع لوقت التلميذ فى تعلم أشياء لن يستخـدمها فى حياته بعد ذلك .

ولعل هـذا ما جعـل لوك يذهب الى ضرورة اشتراك التلميذ فى صياغة المواد والبرامج التعليمية والاعتداد برأيه فيما يقدم اليه من مسائل ، الأمر الذى ينمى فيه الثقة بالنفس واعتزازه بشخصيته واحترامها ، وبالتالى احترام الاخرين له .

وتأسيسا على ما تقدم فان أى علم من العلوم لن يكون له أية فائدة بالنسبة للانسان الا اذا كان لتلك العلوم جوانب تطبيقية عملية ، وعلى ذلك فالخبرة هى أساس التربية وهذا ما ذهب اليه لوك . ويلاحظ أن رأى لوك القائل بربط التعليم بحاجات المجتمع ، سيصبح فيما بعد شعارا عاما « العلم فى خدمة المجتمع » .

ومن ناحية أخرى يعتقد لوك أن القسوة الشديدة والعقاب البدنى فى معاملة الأطفال ، تسيء اساءة بالغة الى التربية ، فهؤلاء الأطفال الذين تعرضوا لعقاب صارم وتوجيه يعتمد على اسلوب التهديد والقهر ، نادرا ما يكونوا رجالا اشداء متفوقين ، اذ ليست التربية الرشيدة هى التى تلجأ الى شل قوى التفكير عند الاطفال واهدار كرامتهم ، بل التربية الحقة تتمثل فى اطلاق ملكات العقل وابداعات الفكر واتاحة الفرصة للطفل لكى يعبر عن نفسه دون ضغط أو اكراه . ومن هنا كان ايمان لوك فى قدرة التربية على تنمية الحرية .

رأينا مما تقدم كيف يتجه اهتمام لوك الأساسى فى كتابه « الخواطر » الى جعل التلميذ يلجأ الى العقل وبذلك يكون العقل هو المعين للارادة المؤثرة فى عملية التربية على أن لوك فى تحمسه لهذا الرأى قد خالف نظرية أفلاطون التى تقول بأن نضوج العقل يظهر متأخرا عند الطفل ، ويشجعنا على أن نعامل الأطفال على أنهم مخلوقات لها عقل وفهم ، وأن نلجأ الى الشعور بالخجل والحياء فيهم ، ونستغل رغبتهم الطبيعية فى الاحترام والتقدير ، ويجب أن نتركهم ما استطعنا احرارا يتمتعون بحرية كاملة ، دون أن يكونوا مقيدين فى العابهم وأفعالهم الصبيانية . أى لابد من أن نبيح للأطفال الحريات التى تناسب أعمارهم ، وألا نفرض عليهم قيودا لا ضرورة لها . فيجب الا نحرمهم من أن ينعموا بطفولتهم ، وأن يلعبوا كما يلعب الأطفال . وانما الواجب ان يمنعوا عن عمل الشر والأذى . أما كل حرية أخرى فينبغى أن تتاح لهم .

وخلاصة القول : فان ما اسداه لوك الى التربية من خدمات ينحصر فى دفاع

جرىء ، مبتكرا ، معقول ، عن كبح جماح الطفل عن فعل الشر والحاق الأذى بنفسه أو بالآخرين . ومع ذلك فان المعلم يجب أن يتقيد بشعار التربية الاساسى القائل بألا اكراه فى التعليم .

الفصـــل الرابـــع

باروخ اســـبينوزا

أولا

اسـبينوزا

حياتـه ومؤلفـاته

يواجـه كل من يحـاول الكتابة عن حياة اسبينوزا Spinoza ببعض الصعوبات التى تتمثل فى ندرة المصادر التى تتناول سيرته وحياته . ولعل أهم المصادر التقليدية المعروفة هى : تاريخ حياته كما كتبه الطبيب لوكاس Lucas ، وتاريخ حياته الذى سجله القس كوليروس Colerus ، ثم نبذة عن حياته فى مقال بعنوان « اسبينوزا » فى القاموس التاريخى النقدى «الذى وضعه الفيلسوف الفرنسى (بيـل Byale) وقد ضمن فريدنتال Freuadenthal كتابه القيم عن حياة اسبينوزا بعض النصوص والوثائق التى تتعلق بشخصية اسبينوزا وأسرته ومؤلفاته وكذلك رأى المعاصرين واللاحقين له[1] .

والواقع أن سجلات الجمعية اليهودية فى امستردام ، والمراسلات الكثيرة التى خلفها اسبينوزا ومعاصروه ، أفادت فى ملء بعض الفجوات فى سيرته وحياته ، وأسهمت بقدر كبير فى تصويب بعض الأخطاء التى وقع فيها البعض نتيجة عدم المامهم التام بتاريخ حياته[2] .

(١) فؤاد زكريا : اسبينوزا ، ص ١٦ .
(٢) اندريه كريسون : اسبينوزا ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار الأنوار ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٥.

ولد باروخ اسبينوزا فى ٢٤ نوفمبر عام ١٦٣٢ فى امستردام ، لأسرة يهودية انتقلت من اسبانيا الى البرتغال فرارا من الاضطهاد[1] . وقد أظهر « باروخ » منذ طفولته ، وفى صباه فيما بعد على نحـو افضل ، أن الطبيعة لم تكن جاحـدة بالنسبة اليه . وقد كان المرء يعترف له بسهولة ويسر بأنه كان واحـدا ممن يتمتعون بخيال حى وبعقل نفـاذ[2] .

وقد تلقى اسبينوزا تعليمه فى المدرسة التلمودية المحـلية بامستردام ، إذ ألحقـه بها أهله لكى تتوثق ارتباطاته بطائفته اليهودية بتعلم لغتها العبرية وتراثها . ومما لا شك فيه أن هـذا العمل لم يحقق الا نتيجة عكسية : اذ أن الطابع اللاهوتى المحافظ لتعليمه فى المدرسة قد دفعـه الى الثورة عليه ، فضلا عن أن أهـله قد اضطروا الى البحث من معلمين آخرين له ، لكي يدرس لغات العلم الحديث ، ولا سيما اللاتينية . وكان أشهر هؤلاء المعلمين فان دن انـده Von den Ende الذى كان ملحدا وطبيبا فى امستردام ، وبلغ حظا كبيرا من الشهرة ، حتى أن أكبر اسر أمستردام كانت تعهد اليه بتعليم أبنائها . ويذكر « كوليروس » فى ترجمته لحياة اسبينوزا أن هـذا الاستاذ كان يلقن تلاميذه ، الى جانب اللاتينية ، شيئا اخر هو تعليمات الالحـاد ، وربما كان ذلك حكما مبالغا فيه ، غير أن الامر الذى لا شك فيه هو أنه كان من النفوس الثائرة على التقاليد ، وأن اسبينوزا تأثر بثورته هـذه منذ صباه[3] .

وهكذا وجـد اسبينوزا نفسه وهو يعمل مع (فان دن انده) تجـاه انماط فكرية ومذاهب ومبادىء تخالف كل المخالفة ما سبق أن عرفه فى محيط اسرته، والعلوم التى عرفها معلموه وزملاؤه فى الدراسـة[4] . ثم قـرأ فلسفة ديكارت وكذلك

1) Pollock, Frederick, Spinoza (his life and philosophy) , p. 1.

(٢) اندريه كريسون : اسبينوزا ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، ص ٩ .

(٣) فؤاد زكريا : اسبينوزا ، ص ١٩ .

(٤) اندريه كريسون : اسبينوزا ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، ص ١١ .

جيوردانو برونو وغيرهما من فلاسفة العصر من محدثين ومدرسيين. فازداد ابتعادا عن اليهودية ، ورأى زعماؤها أن يسبقوه فى حظيرتها وعرضوا عليه مرتبا ، فرفضه. واعتدى عليه رجل متعصب وجرحه بخنجر ، فلم ينثن ، فأعلن الزعماء فصله من الجماعة عام ١٦٥٦ ، وحصلوا من السلطة المدنية على أمر باقصائه عن المدينة اذ كان البروتستانت أيضا يعدونه رجلا خطرا . فأقام عند صديق فى احدى الضواحى ، ومكث بها خمس سنين يكسب رزقه بصقل زجاج النظارات ، فكان اصدقاؤه يأتون من المدينة فيحملون الزجاج ويبيعونه فيها . وفى أثناء تلك الفترة شرع اسبينوزا فى الكتابة . ثم أخذ يتنقل فى هولندا ، وكان أينما يحل يلقى أصدقاء معجبين به معتنقين مذهبه . ولقد عرض عليه القائد الفرنسى كوندى Condé — وهو من المعجبين به — أن يقيم بفرنسا ويتناول معاشا ، فرفض ! كما عرض عليه أحد الامراء الالمان فى نفس السنة منصبا بجامعة هيدلبرج ، فرفض كذلك مخافة أن لا تتوفر له الحرية فى التعليم . وكان مصدورا بالوراثة ، فكان مرضه من جهة ، وكانت الفلسفة من جهة أخرى ، يحملانه على المعيشة البسيطة الهادئة الوادعة ، فلقب بالقديس المدنى ، وكانت وفاته بمدينة لاهاى عام ١٦٧٧ .

لقد اتخذ اسبينوزا من اللاتينية لسانا يحرر به[١] . وكان أول ما كتب رسالة « فى مبادىء الفلسفة الديكارتية Descartes principles of philosophy » مبرهنة عليها بالأسلوب الهندسى ، الذى نشر عام ١٦٦٣[٢] ، وبعد هذا العمل كتمهيد ومدخل لفلسفته الخاصة ، ثم عرض فلسفته فى « الرسالة الموجزة فى الله والانسان وسعادته Treatise on God and Man and his Willbeing» التى كتبها عام ١٦٦٠ ولم تنشر. وقد ضاع الأصل وبقيت ترجمتان هولنديتان نشرتا عام ١٨٥٢. ثم وضع رسالة فى « إصلاح العقل «improvement understanding » وهى بمثابة مقدمة فى المنهج وفى قيمة المعرفة ، وكان يهدف

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص ١٠٣ .

(2) Pollock, Frederick, Spinoza (his life and philosophy) , p.28 .

من كتاباته الاستغناء عن منطق أرسطو واقامة المنهج العلمى .

ولما اشتد الجدل حول مسائل الوحى والنبوّة والمعجزات وحرية الاعتقاد ، كتب فى ذلك « الرسالة اللاهوتية السياسية Tractatus Theologico-politicus » عام ١٦٦٥ ، ومع ذلك لم تنشر الا عام ١٦٧٠ ، « والرسالة السياسية Tractatus politicus » التى نشرت بعد وفاته ، ثم كتب « الاخلاق Ethics» وهو أهم وأعظم مؤلفاته عى وجه الاطلاق[1] . وقد نهج اسبينوزا فى كتابه الأخلاق النهج الهندسى وصب تفكيره فى صيغ المسلمات والتعريفات والقضايا ، وينقسم هذا الكتاب الى خمس كتيبات أو خمس كتب صغيرة الأول منها « فى الله » ، والثانى « فى النفس ، طبيعتها وأصلها » والثالث « فى الانفعالات ، أصلها وطبيعتها » والرابع فى « عبودية الانسان أو فى قوة الانفعالات » ، أما الخامس والاخير « فى قوة العقل أو فى حرية الانسان »[2] ولم ينشر كتاب الاخلاق الا بعد وفاته عام ١٦٧٧ .

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص ١٠٤ .

(٢) على عبد المعطى محمد : ليبنتز ، ص ص ١٠٢ - ١٠٣ .

ثانيا

مشكلة الجوهر عند اسبينوزا

اذا أردنا البحث عن تصور الجوهر عند اسبينوزا فيجب أن نرجع أولا وأساسا الى كتابه فى « الأخلاق » . وكتاب الاخلاق ذاته ينقسم الى خمس كتيبات أو خمس كتب صغيرة الأول منها « فى الله » والثانى « فى النفس ، طبيعتها وأصلها » والثالث « فى الانفعالات ، أصلها وطبيعتها » والرابع « فى عبودية الانسان أو فى قوة الانفعالات » والخامس والأخير « فى قوة العقل أو فى حرية الانسان » فالاخلاق موضوع الكتابين الأخيرين ولكن اسبينوزا أطلق هذا الاسم على الكتاب كله لأن الأخلاق عنده غاية النظر عند العمل ، ولأن اتجاهه الأساسى أخلاقى كما هو الحال عند الرواقيين[1] ، وقد نهج اسبينوزا فى هذا الكتاب النهج الهندسى وصب تفكيره فى صيغ المسلمات والتعريفات والقضايا ، وكان كتابه الأول « فى الله » معبرا وممثلا بتصور الجوهر ، إذ الله عنده والجوهر ، شىء واحد كما سنبينه فيما بعد .

اذن لا بد لنا ونحن نلتمس فكرة الجوهر فى فلسفة اسبينوزا أن نبحث فى كتابه الأكبر « الأخلاق » ولا بد بصورة أدق أن نبحث فى الكتيب الأول على وجه خاص . ولقد رأيت أن أبدأ وأنا فى سبيل عرضى لفكرة الجوهر عنده بترجمة دقيقة لمعظم هذا الكتيب الأول من « الأخلاق » لكى أظهر نمط تفكيره الذى يتصف بالنهج الهندسى من ناحية ، ولكى أعرض تقريبا لكل آراء اسبينوزا فى الجوهر من ناحية أخرى . ثم أقوم بتحليل آرائه والتعقيب عليها ونقدها فى مرحلة تالية وأخيرة .

أولا

ترجمة الكتيب الأول من الأخــلاق

« فــي الله »[1]

أ ـــ التعريفات :

أ ـــ العلة بذاتها هي ما كانت ما هيتها تتضمن وجودها ، أو ما لا يمكن تصور طبيعتها بدون وجودها .

٢ – والشيء يطلق عليه أنه متناهي في نوعه الخاص ، حينما يمكن تحـديده بشيء آخر من نفس طبيعته ، ومثال ذلك أن الجسم يقال عنه أن متناه لأننا نتصور جسما آخر أكبر منه ومع أن الفكر يحـدد بفكر آخر ، الا أن الجسم لا يحـدد بالفكر كما لا يحـدد الفكر بالجسم .

٣ – وأعنى بالجوهر ما هو بذاته ومتصور بذاته ، وبمعنى آخر إنه التصور الذى لا يحتاج الى تصور شيء آخر من مكوناته .

٤ – وأعنى بالصفة ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته .

٥ – وأعنى بالحال ما يتقوم بشيء آخر هو « الجوهر » ويتصور بهذا الشيء .

(١) سلسلة الكتاب العظيم ـــ القسم الثانى ـــ ص ٣٥٥ .

٦ وأعنى بالله كائن مطلق لا متناهى . أى جوهر مؤلف من صفات لا متناهية كل واحدة منها تعبر عن ماهية أبدية ولا متناهية .

٧ - ويطلق على الشيء أنه حر من حيث أنه وجد من الضرورة الخاصة بطبيعته وحده وعلى العكس من ذلك يطلق على الشيء أنه ضرورى من حيث أنه محتم فى وجوده وفعله بطريقة ثابتة .

٨ - وأعنى بالأبدية الوجود فى ذاته إلى المدى الذى يدرك ضرورة من اتباع تعريف الأشياء الأبدية .

ب ـــ البديهيات :

١ - كل شيء إما أن يكون فى ذاته أو فى شيء آخر .

٢ - ما لا يدرك خلال غيره يجب أن يدرك خلال ذاته .

٣ - ومن العلة الحتمية المعطاة ينتج معلول ضرورى ، وعلى العكس من ذلك إذا لم تعط علة حتمية فمن المستحيل أن ينتج أى معلول .

٤ - إن المعرفة ذات المعلول تعتمد على أو تتضمن معرفة العلة .

٥ - وهذه الأشياء التى لا يوجد تبادل مشترك بين الواحد منها والاخر لا يمكن أن تفهم بالتبادل أيضا ، أى أن تصور إحداها لا يتضمن تصور الأخرى .

٦ - الفكرة الحقيقية يجب أن تتفق مع ما تعبر عنها .

٨ - إن ماهية الشيء الذى يمكن أن يدرك على أنه غير موجود لا يتضمن الوجود .

جـ ـ القضايا

١ – الجوهر بطبيعته أولى بالنسبة لمعلولاته . ويتضح ذلك من التعريف الثالث والخامس .

٢ – لا توجد أشياء مشتركة بين جوهرين لهما صفات متباينة . ويتضح ذلك من التعريف الثالث لأن كل جوهر ما هو بذاته ويدرك خلال ذاته . وهذا يعنى أن تصور جوهر ما لا يتضمن تصور جوهر اخر .

٣ – اذا كان هناك شيئين ليس لهما جوانب مشتركة فإن الواحد منهما لا يمكن أن يكون علة الاخر . فلا يمكن أن يفهم بالتبادل شيء من خلال شيء اخر لا يوجد تبادل مشترك بينهما (بديهية) ومن ثم فلا يمكن أن يكون الواحد منهما علة الاخر .

٤ – إن شيئين مميزين أو أكثر يميز الواحد منهما عن الاخر إما باختلاف صفات الجوهر أو باختلاف تأثيراتها . ويتضح ذلك من البديهية الأولى إذ أن كل شيء اما أن يكون فى ذاته أو فى شيء اخر . وبمعنى اخر (التعريف الثالث والخامس) فان خارج العقل لا شيء يوجد الا الجواهر و معلولاتها . ومن ثم فلا يوجد شيء خارج العقل الا ويمكن تمييز الواحد عن الاخر أما بالجواهر وصفاته (التعريف الرابع) واما بتأثيراته .

٥ – وفى الطبيعة لا يمكن أن يوجد جوهران أو أكثر لهما نفس الطبيعة أو الصفة . اذا كان هناك جوهران متمايزان أو أكثر فيجب أن يتميز الواحد منها عن الاخر . باختلاف الصفات أو المعلولات (قضية ٤) . وإذا كان التمايز فقط فى الصفات فانه ينتج بأنه لا يوجد الا جوهر واحد له نفس الصفة . ولكن اذا كان التمايز فى اختلاف المعلولات وكان الجوهر أولى بالنسبة لمعلولاته (قضية ١) فإن المعلولات تنحى جانبا لكى نعتبر الجوهر فى ذاته . أو بمعنى اخر لا يوجد

جوهران أو أكثر (قضية ٤) ولكن واحدا فقط يملك نفس الطبيعة .

٦ ـــ لا يمكن أن ينتج جوهر اخر . ولا يمكن أن يوجد فى الطبيعة جوهران هما نفس الصفة (قضية ٥) أى (قضية ٢) لا يوجد بين جوهرين أشياء مشتركة ومن هنا قضية (٣) لا يمكن أن يكون جوهر ما علة لجوهر اخر لا ينتج جوهر عن جوهر غيره

٧ ـــ من متعلقات طبيعة الجوهر أن يوجد . لما كان الجوهر هو علة ذاته فيمكن القول (تعريف ١) بأن ماهيته تتضمن وجوده أو بمعنى اخر من متعلقات طبيعته أنه يوجد .

٨ ـــ كل جوهر لا متناهى بالضرورة لما كان من طبيعة الجوهر أنه يوجد (قضية ٧) فإن وجوده أما أن يكون متناهيا أو لا متناهيا ولا يمكن أن يكون الجوهر متناهيا وإلا حده جوهر اخر من نفس طبيعته ومن ثم ينتج عندنا جوهران لهما نفس الطبيعة أو الصفات وهذا متناقض مع القضية الخامسة .

٩ – أكثر الأشياء حقيقية أو تعبيرا عما يكمن فى الشيء ، تنتمى الى أكثر الصفات . وهذا يتضح من التعريف الرابع .

١٠ – كل صفة للجواهر يجب أن تدرك خـلال ذاتها . لأن الصفة هى ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته (التعريف الرابع) ومن ثم (التعريف الثالث) يجب أن تدرك خلال ذاتها .

١١ – الله أو الجوهر يتألف من صفات لا متناهية . كل واحد منها يعبر عن ماهية أبدية لا متناهية موجود بالضرورة . فإذا أنكرنا أن الله موجود تبع ذلك أن ماهيته لا تتضمن وجوده (بديهية ٧) ولكن ذلك كله يتناقض مع القضية (٧) إذن فالله موجود بالضرورة .

١٢ لا يمكن حقيقة ادراك صفة لجوهر اذا اعتبرناه منقسما . لان الأجزاء التى تدرك من خلالها الصفات اذا اعتبرنا الجوهر منقسما إما أن تحفظ أو لا

تحفظ طبيعة الجوهر ، فإذا حفظت طبيعة الجوهر فإنه ينتج (القضية ٨) أن كل جزء سيكون لا متناهيا وعلة ذاته (القضية ٦) ويتكون من صفات متباينة عن غيره من الأجزاء (القضية ٥) . وعلى ذلك فإن جواهر عديدة سوف تنتج عن جوهر واحد الأمر الذى يتناقض مع (القضية ٦) . وإذا لم تحفظ طبيعة الجوهر فيمكن القول عندئذ بأن الجوهر ككل يقسم الى أجزاء متساوية ومن ثم يفقد طبيعته كجوهر وهذا يتناقض مع (القضية ٧) .

١٣ – الجوهر المطلق اللامتناهى غير قابل للقسمة . لأنه لو كان منقسما فإن الأجزاء التى انقسم اليها إما أن تحفظ أولا تحفظ طبيعته المطلقة اللامتناهية ، فإذا حفظتها فإنه سينتج تجمع من الجواهر لها نفس الطبيعة وهذا ما تهدمه (القضية ٥) وإذا لم تحفظ طبيعة الجوهر فإنه سيتوقف عن أن يوجد وهذا ما تهدمه (القضية ١١) .

١٤ – إلى جانب الله لا جوهر يوجد ولا يمكن أن يتصور جوهر . لما كان الله مطلقا ولا متناهيا وبالتالى صفاته المكونة لماهيته (تعريف ٦) ولما كان من الضرورى أن يوجد (قضية ١١) ، فإنه ينتج عن ذلك بأنه إذا كان هناك جوهر إلى جانب الله فيجب أن يفسر بواسطة صفات الله لأنه لا يوجد جوهران لهما نفس الصفات (قضية ٥) ، ومن ثم لا يوجد أى جوهر ما عدا الله وأيضا لا يمكن تصور غيره وينتج من ذلك :

١ – الله واحد .

٢ – الامتداد والفكر من صفات الله وليسا جوهرين .

١٥ – أيا ما كان ، هو فى الله ، ولا شىء يمكن أن يوجد أو يتصور بدون الله . إلى جانب الله لا يوجد ولا يتصور جوهر (قضية ١٤) بمعنى آخر (تعريف ٣) لا يوجد شىء بذاته ومتصور بذاته . فالأحوال (تعريف ٥) لا يمكن أن

تكون أو تتصور بدون الجوهر وأن كان يمكن فقط أن توجد فى الطبيعة المنقسمة وحدها وأن تتصور من خلالها . وإلى جانب الجواهر والأحوال لا تجد شيئا (بديهية ١) ومن ثم فإنه لا يوجد أو يتصور شيء بدون الله .

وبناء على هذه التعريفات والبديهيات وما يتبعها من قضايا ، وعلى هذا النحو من نموذجه الهندسى فى تأليف وترتيب أفكاره يأخذ اسبينوزا فى توضيح السمات والخصائص والمميزات المتعلقة بالله فيقول :

إن الله هو العلة الأولى المطلقة وأنه علة ذاته ، وعلة وجود الأشياء التى ينتجها وماهياتها (قضية ٢٥) . وهو يفعل بذاته لا قسرا كما أنه أبدى وصفاته أبدية (قضية ١٩) . ووجود الله وماهيته شيء واحد (قضية ٢٠) أما ماهية الأشياء التى ينتجها فلا تتضمن الوجود (قضية ٢٤) . كما أن كل الأشياء والأحوال التى تستتبع صفات الله الأبدية اللامتناهية هى أيضا لها وجود أبدى لا متناهي (قضايا ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣) . ثم يتكلم اسبينوزا عن الحرية وكيف أنها تصدر عن الضرورة وعن الارادة وكيف أنها تنبع من تلك الضرورة ذاتها حتى ينتهى بهذا الاسلوب الهندسى المحكم من كتابه الأول من « الأخلاق » .

ثانيا

تحليل فكرة الجوهر عند اسبينوزا

رأينا ونحن نتتبع جوهر فكر اسبينوزا الذى عرضته بصورة هندسية بادئا بتعريفاته وبديهياته مستنتجا منها قضاياه العديدة ، أن الجزء الأول من كتابه « الأخلاق » إنما يهتم بالطبيعة العامة لفكرة الحقيقة واستهله فيلسوفنا بفكرة

الجوهر مبرهنا على أن الحقيقة فى إطلاقها وتمامها هى الجوهر الوحيد أو هى الله[1] ومن ثم يستنتج بقية مبادئه الميتافيزيقية وموقفه الفلسفى . والواقع أنه طبقا لهذا الفيلسوف « يمكن أن نضع أية واقعة تحت أحد عناوين ثلاثة : جوهر ، صفة ، حالة ... والصفات والأحوال تعتمد على الجوهر أو الله فيصبح الجوهر أو الله أو الحقيقة واحدة وأبدية ولا متناهية[2] .

والآن لنفحص عن قرب جوهر فكر هذا الفيلسوف .

١ – الجوهر والحال :

إن الحقيقة وهى موضوع الفلسفة الأول تنقسم الى قسمين كبيرين : الأول ما هو بذاته والثانى ما يتقوم بغيره ، وما هو بالذات أى ما كانت حقيقته متقومة بذاتها يسميها اسبينوزا بالجوهر ، وما يتقوم بغيره أى ما كانت حقيقته غير متقومة بذاتها وتعتمد على الغير يسميها اسبينوزا حال الجوهر[3] .

ومع أن الحال لا يتقوم بذاته وتتوقف حقيقته على الجوهر الذى يتقوم بذاته إلا أنه حقيقى . وأبعد من ذلك يجب أن نلاحظ أن جزئى تعريف كل من الجوهر والحال مرتبطان تماما ، ذلك أن الأحوال عند اسبينوزا « ليست هى ما نعرفه من الجوهر » كما أن الجوهر « ليس هو ما نفكر فيه ولكن لا نعرفه » فعند اسبينوزا لا يوجد إنفصال بين « ما يوجد » وبين « ما يعرف »[4] على الرغم من أن هناك تمييزا دائما بين المعرفة الكلية وبين المعرفة الجزئية بحيث يمكن أن نعبر عما سبق بتعبير أحدث وأقوى قائلين « إن الحقيقة الكاملة هى موضوع المعرفة الكاملة والمعرفة هى فى الحقيقة » .

---

(١) اسبينوزا — الأخلاق — الكتاب الأول — قضية ١٤ .
(٢) روجرز — تاريخ الطالب فى الفلسفة — ص ٢٥٨ .
(٣) اسبينوزا — الاخلاق — الكتاب الأول — تعريف ٣ ، ٥ .
(٤) جوكهايم — دراسة فى أخلاق اسبينوزا — الكتاب الأول — الفصل الأول — ص ١٤

هذا هو التصور العام الذى يصيغ تفكير اسبينوزا فى تعريفيه للجوهر والحال والذى قلنا أنه يجب أن نربط نصف التعريف فى كلا التعريفين بالنصف الآخر . فحين نقول أن الجوهر ما هو بذاته ويتصور بذاته يجب أن نربط ما هو بالذات بالتصور بالذات ، وحين نقول أن الحال هو ما يتقوم بشىء آخر ويتصور بهذا الشىء يجب أن نربط النصف الأول بالنصف الثانى . والنصف الثانى من تعريف الجوهر يؤكد : أنه إذا كان هناك ما هو حقيقى بمعنى وجوده بذاته فإن معرفته تعنى تصوره من حيث هو متقوم بذاته ، والنصف الثانى من تعريف الحال يؤكد : أنه إذا كان هناك ما هو حقيقى بمعنى أن وجوده مفتقر إلى شىء آخر فإن معرفته تعنى تصوره من حيث أنه متقوم بهذا الشىء .

ومن هذين التعريفين ينتج أن الجوهر أولى بالنسبة لأحواله لأن وجود وتصور الجوهر هو وجود بذاته وتصور بذاته ولا يفتقر إلى وجود وتصور أحواله ، ومع ذلك فإنه كلما كان فهمنا للأحوال أكثر كلما ازداد فهمنا للجوهر لأن الأحوال هى الطرق أو الوسائل التى نستطيع بواسطتها تفسير الجواهر . كما أن فهمنا للأحوال يعلمنا كيف نفهم الجوهر لأن فهمنا للأحوال يعنى معرفتنا لوجودها من حيث هى مفتقرة إلى الجوهر فى هذا الوجود . ولكن فكرتنا عن الجوهر لا يمكن أن تنفصل عن أفكار أحوالها إذ فكرة الحال تتضمن فكرة الجوهر لأن حقيقة الحال تتضمن حقيقة الجوهر . والطبيعة العامة للأحوال هى أنها محتمة بالجوهر .

وحين نتصور الجوهر من خلال تصور أحواله فإننا نتصور هذه الأحوال وهى مفتقرة فى وجودها إلى الجوهر . وقد يقال كيف يمكن أن نتصور فهم الجوهر عن طريق أحواله أى كيف يمكن أن نفهم الكل من خلال أجزائه أو كيف نفهم الجوهر بما هو أدنى منه ؟ ويرد على ذلك بأن هذه الأحوال أو الأجزاء المفسرة للكل هى غير معقولة ولا متصورة إلا فى ذلك الشكل ، كما أن وجودها مفتقر الى وجود هذا الجوهر ذاته .

وإن قيل ما هو هـذا الشيء الحقيقي بذاته ؟ فان اسبينوزا يوجهنا مباشرة الى تصور الجوهر ، ثم يوجهنا إلى الله[1] الذى تتقوم حقيقته بذاته بينما تتقوم حقيقته ما عداه عليه إذ « الله عنده واحـد » والجوهر الذى يتكون من خلاله كل شيء هو واحـد[2] وإذن فالله والجوهر شيء واحـد ، وهو موجـود بالضرورة (الله أو الجوهر يوجـد ضرورة[3] » .

٢ - الجـوهر والصفـة :

أما الصفة فيعرفها اسبينوزا بأنها « ما يتصوره العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته »[4] والصفات لا متناهية ولا يمكننا أن نحصرها أو نعدها ، ومع ذلك فهناك صفتان يتصورهما العقل بوضوح من بين الصفات اللا متناهية الأخرى ، هما صفتا الامتداد والفكر ، وهنا يقول الأستاذ برهييه « ومن الصفات اللامتناهية لله نحن لا نعلم إلا إثنتين فقط وهما الامتداد والفكر ، وكلا منهما بسيط ولا متناه وأبدى »[5] . كما يقول اسبينوزا فى خطاب له لهيجو بوكسل « عندى فكرة عن الله واضحة وضوح فكرتى عن المثلث ولكن هذا لا يعنى أن عنـدى تخيلا عن الله واضحا كتخيلى للمثلث لأننا لا نستطيع أن نكون صورة عن الله « بالمخيلة »[6] وأنا لا أعنى أننى أعرف الطبيعة الكلية لله ولكن فقط بعض صفاته لا كلها ولا الجزء الأكبر منها ، لكن جهـلى بمعظمها لا يعنى عدم معرفتى ببعضها ، فحين بدأت بدراسـة الهندسة الأقليدية كان لدى « تصور واضـح » أو « معرفة » بخواص المثلث من حيث أن ثلاث زوايا تتساوى مع زاويتين لخـط

---

(١) اسبينوزا ـــ الاخلاق ـــ الكتاب الأول ـــ (قضية ١٤ ، ١٥) .

(٢) لودنان ـــ تاريخ الفلسفة ـــ ترجمة هوفدنج ـــ ص ٦٠ .

(٣) شارييه ـــ اسبينوزا ـــ الأخلاق ـ الفصل الثانى ـــ ص ٣١

(٤) اسبينوزا ـــ الأخلاق ـــ الكتاب الأول ـــ تعريف ٤ .

(٥) اميل برهييه ـــ تاريخ الفلسفة ـــ الفصل السادس ص ١٧٣ .

(٦) سنرى أن اسبينوزا ينكر أن الله يمكن أن ينظر اليه بالمخيلة كما يقول أن الصفات تفقد لا تناهيها اذا نظرنا اليها بالمخيلة وعلى أنها مجردة عن الجوهر .

مستقيم على الرغم من أننى كنت جاهلا حتى هـذا الوقت بخواص المثلث الأخرى[1] .

وبينما يتفق ديكارت مع اسبينوزا فى أن الله جوهر مطلق ولا متناهى ويقتصر اسبينوزا على اطلاق لفظ الجوهر على الله فقط ، نجد ديكارت يطلق لفظ الجوهر على كل من الامتداد والفكر من حيث أنهما غير مفتقرين فى وجودهما الى شىء مخلوق وإن كان مفتقرين إلى الله أما كل من الامتداد والفكر عند اسبينوزا فهما مكونان للطبيعة الجوهرية أو لماهية الجوهر أو هما عنده خاصيتان أساسيتان للحقيقة المطلقة ، كما أنهما حقيقيان على نحو حقيقة الأحوال . وفى هذا يقول رايت « أما اسبينوزا فيرى على خلاف ديكارت بأنه لا يوجد إلا جوهر واحـد فى العالم هو الله ، والعقل والمادة أو الفكر والامتداد فهما صفتان لله »[2] كما يقول برهييه « الامتداد والفكر ، كلا منهما لا متناه ، وهما إثنتان من صفات الله ، أما ديكارت فيعتقد بأن الفكر والامتداد جوهران وإن كانا لا يوجـدان إلا بالجوهر الالهى »[3] ويقول راسـل « لقد قبل ديكارت ثلاث جواهر ، الله ، والعقل ، والمادة . ولكن الحقيقة هى أنه حتى عنده يكون الله أكثر جوهرية من العقل والمادة لأنه خلقهما ويمكنه إذا أراد أن يبيدهما »[4] .

وهناك ملاحـظات أربعة يلاحـظها جوكهايم على صفتى الامتداد والفكر عند اسبينوزا وهى :

الملاحـظة الأولـى :

أن كلا من هاتين الصفتين خاصية حقيقية لما تمثله فتمثل صفـة الامتداد كل

(١) جوكهايم ــ دراسة فى أخلاق اسبينوزا ــ الفصل الثانى ــ ص ٤٠ .

(٢) وليم رايت ــ تاريخ الفلسفة الحديثة ــ ص ٩٩

(٣) برهييه ــ تاريخ الفلسفة ــ ص ١٧١ .

(٤) راسل ــ تاريخ الفلسفة الغربية ــ الكتاب الثالث ــ ص ٥٧١ .

ما هو جسمى ومادى وعالم الأشكال أو العالم الذى تتصف أجزاؤه بالصلابة ويكون فى حركة وسكون . وتمثل صفة الفكر العالم الحى : عالم الحياة والمشاعر والأفكار . وهاتان الخاصتان أيا ما كان تفسيرهما خاصتان للحقيقة التى نجد أنفسنا فيها ولكننا لانخترعها أو نصنعها .

الملاحظة الثانية :

كل من هاتين الصفتين خاصية قصوى للحقيقة . بمعنى أن كلا منهما لا تنتج عن الأخرى ، فالامتداد ليس هو الفكر والفكر ليس هو الامتداد وذلك على الرغم من العلاقات المختلفة بينهما . أى أن كل صفة هى كاملة بذاتها ويجب أن تدرك من خلال ذاتها لا من خلال صفة أو صفات أخرى ، فمن المستحيل أن تفهم صفة الامتداد من خلال صفة الفكر أو العكس .

الملاحظة الثالثة :

كل من هاتين الصفتين تتضمن كل الخواص التى تعبر عنها وتلفظ سائر الخواص الأخرى . وبهذا المعنى نجد أن كلا من هاتين الصفتين لا متناه لأن كل منهما كامل ومعبر عن حقيقة ما يمثله ، فصفة الامتداد اللامتناهية لا تتفق مع تصور جسم إنسان متناهى وإنما تتفق مع هذا الجسم من حيث هو إمتداد ، كما أن صفة الفكر اللا متناهية تمثل عالم المشاعر والأفكار والحياة من حيث هى فكر ليس إلا .

الملاحظة الرابعة :

كل من هاتين الصفتين ترتبط بالجوهر . أو الجوهر كلى يجمع صفاته بالرغم من إختلافها ، فلا يوجد جسم إلا وهو حال للجوهر تحت صفة الامتداد ، كما لا يوجد فكر إلا وهو حال للجوهر تحت صفة الفكر . ومع ذلك فصفتا الامتداد

والفكر لا يتقوم بهما الجوهر ، إذ الجوهر واحد ولا توجد صفة إلا وهى صفة له كما لا يوجد جوهر إلا وله صفات . ومع ذلك فهو كل بجميع صفاته أيا ما كانت هـذه الصفات وأيا ما كان من إختلافها[1] .

٣ - الجـوهر وفكرة اللا متناهى :

إن وجـود الجوهر هو وجـود بذاته وتصور بذاته[2] . ومعنى ذلك أن الجوهر قديم . ومن ثم فيجب أن نتصور الجوهر على أنه لا متناهى ، فعند اسبينوزا الجوهر لا متناهى بالضرورة[3] . ويبرهن اسبينوزا على هذه القضية بقوله بأنه لما كان من طبيعة الجوهر أن يوجد (قضية ٧) فإن وجوده إما أن يكون متناهيا أو لا متناهيا . ولا يمكن أن يكون الجوهر متناهيا وإلا حـده جوهر آخر من نفس طبيعته ومن ثم ينتج عندنا جوهران لهما نفس الطبيعة أو الصفات وهذا يتناقض مع مفهوم القضية الخامسة [4] .

الجوهر إذن لا متناهى لأن وجـوده من طبيعته هو ، كما أنه غير محـدد سواء فى ماهيته أو وجـوده . وهذا الكمال أو اللا تناهى إنما يتبع الجوهر ذاته ولا يتبع اللا-تناهى نفسه أو علة خارجية عن الجوهر . فوجـود الجوهر يتبع طبيعة الجوهر ولا تناهيه يعتمد على ذاته كعلة بذاته .

وأبعـد من ذلك أنه لما كان الجوهر يجب أن يوجـد ولما كان لفظ « يجب » يشير الى الضرورة فيتبع ذلك أنه لا يمكن أن نتصور وجود الجوهر على أنه مستمر فى الزمان أيا ما كانت مدته ، إذ أن وجـوده أبدى ويقول اسبينوزا فى هذه الناحية « وأعنى بالأبدية الوجود فى ذاته الى المدى الذى يدرك ضرورة من إتباع تعريف

---

(١) جوكهايم ــ دراسة فى أخلاق أسبينوزا ــ ص ٢١ ومابعدها .

(٢) أسبينوزا ــ الأخلاق ــ الكتاب الأول ــ (تعريف ٣) .

(٣) نفس المرجع (قضية ٨) .

(٤) نفس المرجع ــ نفس الموضع ــ برهنة (القضية ٨) .

الأشياء الأبدية[1] وإذن فيمكننا أن نتصور وجود الجوهر على أنه لا متناهى وأبدى .

إن الحقيقة الأبدية هى التى تستمد حقيقتها من ضرورتها فوجودها هو حقيقتها ، وحقيقتها هى فى ذاتها ، وبالمثل الجوهر ، فهو يجب أن يوجد لأن وجوده وماهيته شىء واحد ، فوجوده عين ماهيته ، وماهيته عين وجوده[2] ولكن الأمر يختلف بالنسبة الى الأحوال اذ هى أحوال للجوهر وماهيتها لا تتضمن الوجود وإلا كانت جواهرَ لا أحوال . ويتبع ذلك أنه على الرغم من أنها توجد إلا أننا نستطيع أن نتصورها غير موجودة ، فإننا نفهمها فى ضرورتها الأبدية ، ولكن إذا نظرنا للأحوال ذاتها واعتبرناها موجودات منعزلة فلا نستطيع أن نؤكد وجودها فى الحاضر أو أنها ستكون موجودة أو غير موجودة فى المستقبل أو أنها كانت موجودة أو غير موجودة فى الماضى . فوجود الأحوال إذن هو الذى يستمر فى فترة ويتصور على نحو مخالف لتصور الجوهر .

وعلى ذلك فإن الأحوال إذا كانت لا متناهية فإنما يكون اللا تناهى فيها علة منبعثة من الشىء الذى تفتقر إليه أى الجوهر أو الله وهنا نجد اسبينوزا يقرر « أن الأشياء والأحوال التى تستتبع صفات الله الأبدية اللا متناهية هى أيضا لها وجود أبدى لا متناهى »[3] .

كذلك الأمر فى الصفات فهى لا متناهية بالاضافة إلى الجوهر ، وإذا نظرنا اليها واعتبرناها موجودات منعزلة فإن لا تناهيها يتوقف وتصبح متناهية ، فإذا نظرنا الى الكمية بالفكر على أنها شىء حقيقى وفى ضوء الجوهر تحت صفة الامتداد فإن الكمية تكون لا متناهية وقديمة وغير قابلة للقسمة أو التجزئة ، أما إذا تصورناها على أنها شىء مجرد عن الجوهر كما تشير إليها مخيلتنا وكما يطبع فى أنفسنا عن طريق

(١) نفس المرجع — نفس الموضع — (تعريف ٨) .
(٢) نفس المرجع — نفس الموضع — (قضية ٢٠) .
(٣) نفس المرجع — (قضايا ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣) .

الحواس فإنها تكون متناهية ، ومنقسمة أو قابلة للتجزئة ومكونة من أجزاء وأنواع عديدة .

وإذن فحين نتصور الكمية مجردة عن الجوهر أو الله وهما هنا بمعنى واحد عند اسبينوزا . فإننا نستطيع أن نجزئها الى الأطوال التى نريدها وإلى المقادير التى نبتغيها ومن ثم نصل الى قياسها .

والأمر كذلك بالنسبة الى الديمومة ، فإذا إعتبرناها مجردة وإذا أغفلنا تعاقبها الضرورى الذى يفتقر الى الجوهر ، ذلك التعاقب الضرورى الذى يشير الى ضروريتها ولا تناهيها ، وإذا نظرنا اليها بمخيلتنا فإننا نستطيع أن نقطعها ونجزئها ومن ثمة نحصل على الوقت ، أو نحصل على زمان محدد مقسم إلى الأجزاء التى نرتضيها ونبتغيها . وفى هذا يقول برهيية « الامتداد المتخيل هو المؤلف من أجزاء والمنقسم الى أجسام أى أنه متناهي . ولكن إذا تعقبنا الامتداد فإنه يصبح لا متناهيا وغير قابل للقسمة »[1] والأمر كذلك بالنسبة الى الفكر .

وعلى ذلك فليس صحيحا كما يقول ديكارت بأن العقل الانسانى لما كان متناهيا فإنه يعجز عن فهم اللامتناهى[2] ولكن الصحيح هو أن يقال بأننا لا نستطيع أن نفهم اللا متناهى تحت تلك المقولات التى تمكننا من أن نطبع المتناهى فى أنفسنا بواسطة المخيلة والحواس .

وبناء على ذلك فالكمية اللا متناهية لا يمكن أن تقاس كما أن الديمومة اللا متناهية لا يمكن أن نعبر عنها بالأعوام والأيام ، فكل قياس وكل زمن إنما هو متناهى أو بمعنى عام نستطيع أن نقول بأنه إذا فكرنا فى شىء من جهة أو حقيقى وعلى أنه مفتقر الى الجوهر كان لا متناهيا ، أما إذا تخيلنا أو طبعنا فى أنفسنا شيئا وجردناه عن الجوهر كان متناهيا .

(١) اميل برهييه ــ تاريخ الفلسفة (أ ــ ٤١) .

(٢) ديكارت ــ مبادىء الفلسفة ــ (أ ــ ٤١) .

والخلاصة هى أن الأحوال والصفات إنما تكون لا متناهية بالاضافة إلى الجوهر اللامتناهى ، فإذا تخيلناها وهى مجردة عن ذلك الجوهر كانت متناهية .

٤ - الجوهر والله :

فى مذهب اسبينوزا ، وفى نسقه الفلسفى ، يكون من الضرورى ونحن نتكلم عن فكرة الجوهر عنده أن ننتقل مباشرة الى فكرة الله . بمعنى أننا حين نفكر فى الجوهر كما حدده وفسره نجد أنفسنا موجهين إلى الله مباشرة اذ الجوهر عنده والله شىء واحد[1] كما يقرر رايت فى كتابه « تاريخ الفلسفة الحديثة بأن المصطلحات الثلاثة: جوهر، وطبيعة، والله تعنى نفس الشىء[2] » ويذهب ديورانت أيضاً إلى هذا فى عبارة أقرب الى التعجب منها الى التقرير حين يقول « وأبعد من ذلك يوحد اسبينوزا الجوهر بالطبيعة أو الله »[3].

واسبينوزا كديكارت تماما وجدا أن الله والله وحده هو الكائن المطلق اللامتناهى ، ومع ذلك فثمة اختلاف بينهما ، فبينما الله عند اسبينوزا هو الجوهر الأوحد أو الجوهر الوحيد نجد ديكارت يشير الى الفكر والامتداد على أنهما جوهران[4]. حقيقة إن الله عند ديكارت لا يفتقر الى غيره بينما الفكر والامتداد عنده مفتقران الى الله ولكنهما يفتقران الى الله وحده لا إلى شىء مخلوق . كل ذلك حقيقى ولكن فى فلسفة ديكارت لا نجد جوهرا واحدا هو الله كما هو الحال عند اسبينوزا ولكن نجد جواهر ثلاثة وهى الله ، الفكر ، الامتداد . كما أن العقل

---

(١) إسبينوزا — الأخلاق — الكتاب الأول — (قضية ١٤ ، ١٥) .

(٢) راسل — تاريخ الفلسفة الغربية — الكتاب الثالث — الفصل العاشر — ص ٤٧١

(٣) وليم رايت — تاريخ الفلسفة الحديثة — ص ٩٨ .

(٤) ديورانت — قصة الفلسفة — ص ١٨٨ .

الانسانى المتناهى لا يستطيع عند ديكارت أن يحيط بالله ـــ وهو لا متناهى ـــ إنما بشرط ألا تكون تلك الاحاطة عن طريق المخيلة والحواس .

إلا أن أمر محيرا حقا نجده فى « أخلاق » اسبينوزا ، وهو أن الاخلاق مع أنها تبدأ ـــ ولو عن طريق غير مباشر ـــ بفكرة الله ، إذ أن هناك وحدة بين الجوهر عنده والله ، الا أنه حتى القضية الرابعة عشرة لا يذكر اسبينوزا لفظ الله مباشرة ، فالله حتى هذه القضية يذكر على أنه جوهر من بين الجواهر المتعددة . حقيقة أنه لم يذكر لفظ الجوهر بصيغة الجمع لا فى تعريفاته ولا فى بديهياته ولا حتى فى قضاياه[1] ولكنه أيضا لم يذكر حتى هذه القضية المذكورة أن ذلك الجوهر الوحيد هو الله . ولكنه جعلنا نستنتج أن مجرد تصور الجوهر يجعلنا نعتقد أنه لا شىء فى الطبيعة يمكن أن نطلق عليه لفظ الجوهر إلا الله .

وحينما نبدأ بتصور الجوهر كما هو محدد فى التعريف الثالث « وأعنى بالجوهر ما هو بذاته ومتصور بذاته » ، وبمعنى آخر أنه التصور الذى لا يحتاج الى تصور شى آخر من مكوناته ، وحينما نصل الى القضية الخامسة « وفى الطبيعة لا يمكن أن يوجد جوهران أو أكثر لهما نفس الطبيعة أو الصفة » وحينما نبدأ بتصور الله فإننا نحصل على القضية الرابعة عشر « الى جانب الله لا جوهر يوجد ولا يمكن أن يتصور جوهر » فإذا وضعنا كلا من هذين التصورين الذى يضم الأول منهما التعريف الثالث والقضية الخامسة ويضم الثانى القضية الرابعة عشر فإنه ينتج أن لا يوجد جوهر ما عدا الله . وعلى ذلك يكون فيلسوفنا من أنصار فكرة وحدة الوجود إذا أنه « قبل تصور وحدة الوجود للعالم »[2] .

(١) للتأكد من ذلك نحيل الى كتاب الاخلاق تعريفات ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ وقضايا ١ ، ٢ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ .... حيث يذكر إسبينوزا لفظ الجوهر بصفة المفرد دائما .

(٢) بلدوين ـــ المعجم الفلسفى والنفسى ـــ الجزء الثانى ـــ ص ٥٨٤

تعليق ونقد

تشير فلسفة اسبينوزا فى الجوهر الى أن الرجل من أصحاب مذهب وحدة الوجود ، حيث تبدو الخبرات المتعددة ، والمظاهر المختلفة التى نجدها فى هذا العالم مترابطة بالضرورة فى وحدة لا تنفصم ، ومع ذلك فإن جزءا من هذا العالم لا يمكن أن يوجد أو يتصور بدون وجود وتصورالجوهر الأوحد فى هذا العالم وهو الله . كما أن هذه الفلسفة تعطينا لانسقا للأعضاء المتعاونين ولكن نسق جوهر واحد غير مفتقر الى غيره ويفتقر سائر ما عداه اليه[1]

الفيلسوف إذن مناصر لمذهب وحدة الوجود إذ عنده كما يقول ديورانت يكون « الكل فى الله ، وكل الحيوات ، والحركات هى فى الله »[2] لكن ربما يكون اجتهاده فى فلسفة ديكارت ورغبته فى حل الاشكال الذى تورط فيه هذا الأخير والمتعلق باتحاد النفس والبدن قد دعاه الى اعتبار الامتداد وهو جوهر الجسم ، والفكر وهو جوهر النفس صفتين فقط لا جوهرين كما اعتبرهما ديكارت فبقى عنده الله كجوهر أول ووحيد فى هذا العالم . اذ « الحق هو أنه ارتفع بالطبيعة إلى مرتبة الله يتصورها وهى مليئة بالحقيقة كالواحد والكل ... وفى الواقع أن الله والطبيعة يصبحان متطابقين لأن كلا منهما يتصور على أنه موجود كامل بذاته : وهذا يؤلف وحدة الوجود عند اسبينوزا[3] » .

1) Richard Mckeon : The philosophy of spinosa p. 162 .

(٢) جوكهايم — دراسة اخلاق اسبينوزا — الفصل الأول — ص ١٠١ .

(٣) ول ديورانت — قصة الفلسفة — ص ١٨٩ .

وربما أيضا كان ولعه بالتنظيم الهندسي المحكم وبالتحليل الرياضي هما اللذان دعياه الى القول بجوهر واحد يكون مبدأ هذا العالم ومرجعه يقول ريتشارد بيكون « إن التحليل الرياضي هو الذي تأدى به الى أن يضع الله في قمة عرضه الفلسفي »[1] .

إلا أن وحدة الوجود كما يتضح من تفكير اسبينوزا ليست وحدة مادية ولكنها وحدة روحية ينمحي العالم خلالها في الله . يقول أوكونور « أن وحدة إسبينوزا هي وحدة في البناء أو تنظيم موحد للوحدة لا وحدة جوهر مادى كما كان الأمر عند اليونان القدامى أمثال طاليس وغيره »[2] .

كما أن ثمة فكرة يجب أن نضعها أمام الذهن وهي أن الحقيقة عند اسبينوزا ليست ثابتة جامدة واقفة لا تتحرك ولا تتطور فالواقع أن الحقيقة عند فيلسوفنا ديناميكية وليست استاتيكية « إذ الجوهر لا تتوقف ايجابيته ونشاطه وكل صفة تمارس نشاطها الخاص بكل الطرق الممكنة »[3] .

على أن فلسفة اسبينوزا في الجوهر يؤخذ عليها ما يلي :

١ — أنه لم يفلح في محاولته التوفيق بين وحدة الجوهر وكثرة الصفات أي أنه لمّ يبين كيف يمكن أن تصدر عن الجوهر الواحد صفات وأحوال لا نهاية لها ومتغيرة إلى ما لانهاية[4] . أي أنه لم يبين كيف يمكن أن يكون الواحد واحدا وأحواله وصفاته عديدة ومتعددة بل متناهية .

(١) دائرة المعارف البريطانية — جزء ٢١ . ص ٢٣٥ .
(٢) كونور — التاريخ النقدي للفلسفة الغربية — ص ١٩١ .
(٣) دائرة المعارف البريطانية — جزء ٢١ . ص ٢٣٧ .
(٤) يوسف كرم — تاريخ الفلسفة الحديثة — فقرة ٥١ . ص ١١٧ .

٢ – ولقد ابتعد عن الصواب حين لم يبين أن فى الجوهر أو فى صفتى الفكر والامتداد ضرورة منطقية للحقيقة فى أحوال جزئية . لقد اخذ الفكر والامتداد وهما جوهران عند ديكارت وسلبهما صفة الجوهرية وجعلهما مجرد صفتين تلحقان بالجوهر أو تضافان اليه اضافة خارجية .

ثالثا

الحرية الالهية والحرية الانسانية

١ – تقديم

يصدر اسبينوزا فى مذهبه الفلسفى واتجاهه الفكرى عن مبدأ خلقى ، ويتلخص هذا المبدأ فى البحث عن طريقة يناط بها تحرير العقل من البدع والخرافات التى سيطرت عليه بفضل المعتقدات القديمة ، التى بلغ من ترسيخ الزمن والعادة لها فى الذهن ، الاعتقاد بأنها واضحة بذاتها ، ولها يقين لا ينازع . لذلك نراه يتناول فى « البحث اللاهوتى السياسى » ، موضوع حرية الفكر ، خاصة الموضوعات الدينية ، ويرمى الى تأكيد ضرورة فصل الدين عن الدولة ، اذ يحمل بشدة على كل حكم سياسى يدعى أنه يستمد سلطته من مصدر الهى ، فيسخر اسبينوزا بنصوص التوراة ، لأنها جاءت – على حد قوله – تناقض نفسها ، لا سيما ما ترويه عن المعجزات .

وكذلك يرمى اسبينوزا أن كل ما فى الكون انما يحدث وفق قوانين ثابتة ومنتظمة لا تحتمل استثناء، ومن ثم فعلى الفيلسوف ألا يلتزم باللاهوت التقليدى ،

بل يتعين عليه أن يفكر بحرية وفى استقلال تام ، فالعقل هو الذى يقرر وجود ذلك الجوهر الذى لا يتناهى فى أزليته وهو الله .

والواقع أن رسالة اسبينوزا هى ثورة على الأوضاع الثقافية والسياسية فى عصره ، بل وفى كل عصر ، وتطبيق لأحكام العقل فى مجال الدين والسياسة ، حتى لا يخلط الناس بين البدع الانسانية والتعاليم الالهية ، أو بين التصديق الساذج والايمان الصادق .

وكان اسبينوزا قد اخذ فكرة « ديكارت » — فيما يختص بفصله بين المادة والعقل ، وارجاعهما فى نهاية المطاف الى الله باعتباره الجوهر الأوحد الحقيقى — فصاغها فى نظرية وحدة الوجود بصورة دقيقة ، فليس العقل والمادة عند اسبينوزا سوى صفتين من الصفات الكثيرة التى يتصف بها الجوهر الواحد الحقيقى وهو الله ، ولكنهما الصفتان الوحيدتان اللتان يستطيع أن يدركهما الانسان .

هذا وقد ضمن اسبينوزا فلسفته فى ثلاثة من كتبه وهى : اصلاح العقل ، والرسالة اللاهوتية والسياسية ، والأخلاق ، وهى أهم مؤلفاته ، اذ أنه يلخص الكتب السابقة ويكملها ، وقد نهج فيه المنهج الهندسى ، حيث يبدأ اسبينوزا بتعريفات وبديهيات مستنتجا منها قضاياه . فنراه يحاول من خلال فكرة الجوهر أن يبرهن على وحدة الوجود فى الله ، ومن هذه الحقيقة ينتقل الى استنتاج سائر مبادئه الميتافيزيقية وموقفه الفلسفى ، أى أنه ينزل من الواحد الى الكثرة . وقد خصص المقالة الخامسة من كتاب الأخلاق لموضوع حرية الانسان .

الأمر الذى جعل « ولفسون » يشيد به ، فيقول : لو كان باستطاعتنا أن نمزق كل الانتاج الفلسفى المتوفر لدينا عن اسبينوزا الى قصاصات من الورق ، ثم نقذف بها فى الهواء ، ثم ندعها ترتد الى الأرض ، فاننا حينئذ يكون فى وسعنا اعادة بناء أخلاقه من هذه الأوراق المتناثرة .

أما عن المنهج ، فيرى اسبينوزا أنه يجب قبل كل شيء البحث عن وسيلة يمكن بها تطهير العقل من الأخطاء والمعلومات السابقة ، لكي يكون مستعدا لقبول المعرفة اليقينية ، تلك المعرفة التي تنقسم عنده الى ثلاثة أنواع على النحو التالي :

الأولى : معرفة بالتجربة المجملة أو بالاستقراء العامي ، وهو ادراك الجزئيات بالحواس حسبما يتفق ، بحيث تنشأ في الذهن أفكار عامة من تقارب الحالات المتشابهة ، مثل معرفتي أن الزيت وقود النار وأن الماء يطفئها ، فهذه معرفة متفرقة مهلهلة .

الثانية : أما النوع الثاني من المعرفة فهو معرفة عقلية إستدلالية ، نستنتج عن طريقها شيئا من شيء ، كما استنتاج العلة من المعلول دون ادراك لكيفية احداث العلة للمعلول ، أو هي معرفة نطبق بها قاعدة كلية على حالة جزئية ، وهذه معرفة يقينية ولكنها أيضا متفرقة لا رابط بينها .

الثالثة : والنوع الثالث من المعرفة فهو المعرفة العقلية الحدسية ، التي ندرك عن طريقها الشيء بماهيته أو بعلته القريبة ، مثل معرفتي أن النفس متحدة بالجسم لمعرفتي ماهية الجسم . وهذه معرفة كاملة لأن موضوعاتها معان واضحة ومتميزة يكونها العقل بذاته .

واذن فالنوع الثالث من المعرفة عند اسبينوزا ، وهو المعرفة الحدسية يشبه الجدل عند أفلاطون من حيث استخدام كل منهما للحدس في الجدل كأساس للمعرفة الجدلية ولو أن الحدس عند اسبينوزا هو حدس رياضي بحت ، أما عند افلاطون فالحدس ميتافيزيقي ، ولو أن معرفته النهائية هي الأعداد الرياضية بعد أن تطورت المثل وأصبحت أعدادا في مذهب أفلاطون الأخير .

وهكذا نستطيع أن نتبين بوضوح التأثير الذي تركه « ديكارت » وبصماته على فلسفة اسبينوزا ، بحيث يمكننا القول بأن اسبينوزا هو الديكارتي الوحيد الذي

استطاع أن يطبق المنهج الديكارتى تطبيقا جذريا فى المجالات التى استبعدها ديكارت من منهجه خاصة فى نطاق الدين .

لقد تعرضت دراسة اسبينوزا للنقد التاريخى ، فيرى بعض المفكرين أن دراسة فلسفة اسبينوزا تتطلب فهما واعيا وعميقا ، حيث نلاحظ بعضا ممن حاولوا تفسير فكر اسبينوزا ، قد ا من بلا وعى منه ببعض عناصر فلسفة اسبينوزا ، واتخذ من هذه العناصر الجزئية نقطة انطلاق ، حاول من خلالها تصوير فلسفة اسبينوزا ، برمتها ، والدليل على ذلك ، محاولة ابراز اسبينوزا كناقد للفكر الديكارتى أو كمفكر حر ، ثم باعتباره هادما للاهوت اليهودى والمسيحى ، وأخيرا اسبينوزا الذى يقول بالحتمية العلمية ، تلك الحتمية التى لا تعترف بأية حرية أو اختيار فى مجال الطبيعة .

ومما لا شك فيه ، أن كل هذه الصفات يتسم بها اسبينوزا ، ولكن هذا لا يمنع أن هؤلاء الذين تصدوا للكتابة عن اسبينوزا ، لم يدركوا المعنى العميق الذى يكمن فى (أخلاق) اسبينوزا ، لأنهم فى واقع الأمر قد تناولوا هذه الترجمات من الظاهر فحسب ، دون أن يتعمقوا فى مضمون هذه الترجمات لمعرفة محتواها وسبر أغوارها ، للوصول الى المعانى الدفينة الباطنية فى فكره .

نخلص مما سبق أن فكر اسبينوزا يقوم على أساس ثابت ، سواء فى موقفه من الدين أو الأخلاق أو السياسة ، هو اعتماده على المعرفة العقلية الحدسية ، حيث يعتبر المعرفة التجريبية هى معرفة مهلهلة لا رابط لها ، وكذلك المعرفة العقلية الاستدلالية ، وهى الانتقال من الكلى الى الجزئى ، وهى أيضا معرفة لا يمكن الاعتماد عليها ، لأننا نفتقد فيها أهم ميزتين للمعرفة اليقينية وهى الوضوح والتميز . وبهذا يتابع « ديكارت » فى اعتباره أن الحدس هو الطريق الوحيد المؤدى الى المعرفة اليقينية .

وعلى أية حال سنحاول من خلال عرض مشكلة الحرية عند اسبينوزا ،

استخلاص موقفه الخاص من هذه المسألة . فهل يقف اسبينوزا مع المؤيدين لحرية الفعل الانسانى وتحرر الارادة الانسانية على وجه العموم ؟ أم يلتزم بموقف الجبريين من دعاة انتفاء الحرية الانسانية وابطالها . انسياقا مع القول بالحتمية الطبيعية الشاملة فى الوجود ؟ أو أنه يحاول الوقوف موقفا وسطا لا يتفق تماما مع أى من الطرفين . لكننا قبل أن نقوم بذلك ، سنعرض فى عجالة سريعة لمذهب وحدة الوجود عند اسبينوزا وهو لباب فلسفته وعصارة فكره .

لقد تصورت فلسفة اسبينوزا العالم على أنه وحدة عضوية مطابقة لحياة الكائن الحى ، ويتمثل اسبينوزا الموجودات وعلاقتها بالكون ، كالعلاقة الماثلة بين الأعضاء لجسم الانسان ، فالعين والأذن مثلا ، رغم أن كل منها حاصلة على وظائف تنفرد بها عن الأخرى ، الا أنها مع ذلك ، يتوقف وجودها وممارستها لوظائفها المحددة لها ، فى ارتباطها بهذا الكل التى هى أجزاء منه .

ومن ثم فان الانسان كفرد ، وكذلك سائر ما نشاهده من كائنات حية ، ولو أنها فى حقيقة الأمر ليست سوى أمور يحتويها الوجود الالهى ، ولا يمكن لها أن تستمر فى نشاطها الحيوى بدون هذا الاحتواء الالهى ، أو الجوهر الالهى الواحد الذى وسع كل ما نسميه بكائنات فى الوجود ، فالله عند اسبينوزا هو الجوهر القائم بذاته وما يدرك من ماهيته .

وهكذا ينتهى اسبينوزا الى القول بأن « جميع الأشياء تعتمد فى وجودها على الله » .

ولنلاحظ فى ضوء النص السابق أن اسبينوزا قصر اطلاق اسم الجوهر على الله ، وقال أن الله يوجد وجودا مستقلا فى كل من المادة والعقل ، ثم أنه عرف الجوهر بأنه ما كان وجوده فى ذاته ، وما كان ادراكه من ماهيته ، أى ما لا يقتضى تصوره تصور شيء آخر يكون له بمثابة الأصل أو المصدر .

طبيعة الجوهر ومكوناته :

لا شك أن فكرة الجوهر هى المحور الاساسى فى فلسفة اسبينوزا ، وفى كتاب الأخلاق على وجه الخصوص ، ولهذا فهو يبدأ كتاب الأخلاق بتعريفنا بفكرة الجوهر بالاضافة الى مصطلحين هامين ، هما الحال والصفة ، وهو يقيم بناء فلسفته فى نهاية الأمر مستخدما هذه المصطلحات الثلاث : الجوهر والحال والصفة .

أ ـ الجوهر : فالجوهر هو علة ذاته ، أى أنه يستمد وجوده من ماهيته ، وإلا كان متفقرا فى وجوده الى غير ذاته ، وحينئذ يرجع تصوره الى هذا الغير وليس الى ذاته . ويتصف الجوهر أيضا بأنه لا متناه ، اذ لو كان متناهيا لكان متعلقا بجواهر أخرى تحده وكان تابعا لها متصورا بها بذاته . وينتج عن ذلك أن الجوهر موجود بالضرورة ، أبدى سرمدى لا متناه ، وأن ماهيته علة وجوده ، ووجود سائر الكائنات الماثلة فى الكون ، بل هو الذى يكفل استمرارها فى الوجود .

لقد قبل اسبينوزا من ديكارت تعريفه للجوهر بأنه « ما هو فى ذاته ومتصور من ماهيته » أى ما يفتقر الى شيء آخر يكون منه . ومن ثم يتفق الفيلسوفان على أن الله أو الجوهر هو الموجود الكامل اللامتناهى ، ومع ذلك فثمة اختلاف بينهما عن أعداد الجواهر ، فبينما الله عند اسبينوزا ، هو الجوهر الأوحد الذى يتضمن سائر أنحاء الوجود ، ويمضى منه الى فلسفة تقول بوحدة الوجود فى نطاق هذا الجوهر الأوحد ، على ما سبق أن ذكرت ، تجد ديكارت يقول بثلاث جواهر ، هى الجوهر الالهى ، والجوهر المادى وصفته الامتداد ، والجوهر الروحى وصفته الفكر . ومما لا شك فيه أن الله أو الجوهر الالهى عند ديكارت لا يفتقر الى غيره ، بينما الجوهران الآخران ، أى الجوهر المادى والجوهر الروحى مفتقران الى الله وحده فحسب ، فكأنهما يردان الى علية الجوهر الالهى ومطلق وجوده . وقد رأينا كيف ان اسبينوزا يعرض لمحتويات الجوهر الالهى بالتفصيل ،

فيتكلم عن الامتداد فى الطبيعة وحالاته .

وبمعنى آخر يؤكد اسبينوزا أن الله هو الطبيعة بمعنى مزدوج ، فعندما يخلق الله الأشياء والأفعال يكون « الطبيعة الطابعة » ولما كانت أفعاله لا تختلف عن ماهيته ، بل هى عين ماهيته ، فهو بمعنى آخر « الطبيعة المطبوعة » .

ب ـ **الحـال** : أما عن الحال ، يقول اسبينوزا : أعنى بالحال ما يتقوم بشىء آخر ، هو « الجوهر » ويتصور بهذا الشىء ، أى كل ما يفتقر الى غيره ويعتمد عليه فى وجوده ، فالأجسام أحوال للامتداد ، نتصورها به ولا نتصوره بها كما تتوهم المخيلة ، أى ليس الامتداد معنى كليا مكتسبا بالتجريد من الأجسام ، ولكن الأجسام أجزاء من الامتداد الحقيقى المعقول ، أو هى حدود فيه . وليس التمايز بين الأجسام تمايزا حقيقيا ، اذ أنها جميعا امتداد ولكنه تمايز حالى عرضى ناشىء من أن الحركة تفصل فى الامتداد أجزاء تكون منها أجساما . والحركة حال للامتداد ، وهى ثابتة الكمية فى الطبيعة ، أى أنها حال أبدى كالصفة ذاتها ، لأنها تدل على ما هو ثابت فى الطبيعة تحت التغيرات المختلفة . ومع أن الأحوال تعتمد فى وجودها على الجوهر ، الا أنها حقيقية ، فثمة علاقة ارتباط بين الجوهر وأحواله ، لأن الأحوال عند اسبينوزا هى وسيلتنا لتفسير الجوهر ، وأن فكرتنا عن الجوهر ترتبط أساسا بأفكارنا عن أحواله ، وكذلك فكرة الحال تتضمن فكرة الجوهر . واذن فان الطبيعة العامة للأحوال هى أنها مرتبطة بالضرورة بالجوهر .

جـ ـ **الصفـة** : وبالنسبة للصفة ، يرى اسبينوزا أن الصفة هى « ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته » ، وأهم ما يميز طبيعة هذه الصفات أنها لا متناهية العدد ، اذ أن الجوهر اللا متناهى أو الله حاصل على ما لا يتناهى من الصفات ، ومع ذلك فان القصور فى معرفتنا يجعلنا لا نعرف من بين هذه الصفات ، الا صفتى الامتداد والفكر ، اللتان يتصورهما العقل بوضوح وتميز ، فكلاهما بسيط ولا متناه وأبدى .

ولما كان الجوهر لا متناهيا لأنه يستمد وجوده من ماهيته ، وأن لا تناهيه انما يكمن فى أنه علة طبيعية ، فان الجوهر هو الضرورة المطلقة ، والحقيقة الأبدية التى تستمد كيانها واستمرار وجودها من ذاتها .

ولكن الأمر يختلف بالنسبة للأحوال والصفات ، ففيما يتعلق بالأحوال فهى أحوال للجوهر وماهيتها لا تتضمن الوجود ، والا كانت جواهر وليست أحوال اذ من الممكن تصورها غير موجودة ، على الرغم من وجودها ، واذا ما تصورنا الأحوال كحالات للجوهر مفتقرة اليه فى هذا الوجود ، فاننا نفهمها فى ضرورتها الأبدية ، ولكن اذا نظرنا للأحوال ذاتها واعتبرناها موجودات منفصلة ، فلا نستطيع أن نؤكد وجودها فى الحاضر أو احتمال وجودها فى المستقبل ، ومن باب أولى وجودها أو عدم وجودها فى الماضى .

ومن ثم فعلة لا تناهى الأحوال هو فى ارتباطها بالجوهر . وكذلك الأمر فى الصفات فهى لا متناهية بالاضافة الى الجوهر ، واذا نظرنا اليها باعتبارها موجودات منفصلة ، فان لا تناهيها يتوقف وتصبح متناهية .

ونتيجة ذلك فان الأحوال والصفات انما تكون لا متناهية بالاضافة للجوهر اللامتناهى ، فاذا تصورناها وهى مجردة عن ذلك الجوهر كانت متناهية .

وخلاصة القول فان مذهب وحدة الوجود عند اسبينوزا يتعارض مع القول بالحرية ، كما ينكرها باسم تلك الرياضة الروحية الباطنة التى تتحكم عنده فى أفعالنا وميولنا . إن اسبينوزا يوحد بين الله والطبيعة ، ولما كانت طبيعة الله عنده خاضعة لضرورة مطلقة هى التى تكون صميم الارادة الالهية ، فان من المستحيل اذن أن يكون ثمة شىء ممكن فى الطبيعة ، وتبعا لذلك فان كل ما فى الطبيعة خاضع لضرورة الطبيعة الالهية .

ومن ناحية اخرى ، ربما تساعدنا فلسفة اسبينوزا ، على فهم المثالية المطلقة

عند « هيجل » لأن (جوهر » اسبينوزا ، هو الى حد ما ، مساو للمطلق عند هيجل ، فقد اتفق الأثنان على أن اللا متناهى هو ما يكون « علة ذاته » .

٢ – الحرية الالهية (الجبرية الكونية)

أ ـ العلاقة بين الجبرية والحرية الانسانية :

ينبغى علينا أن نوضح ـ ونحن بصدد التحدث عن الحرية الالهية أن ارادة الله وقوانين الطبيعة عند اسبينوزا ، اسمان أو معنيان مترادفان ، واذن فكل ما يقع فى العالم من أحداث ، ان هو الا نتيجة آلية لقوانين الطبيعة الثابتة ، أى أنها نتيجة لارادة الله التى لا يطرأ عليها تغير ولا تبدل ولا تقتصر هذه الآلية على المادة والجسم فحسب ، كما ذهب « ديكارت » ، بل كما يرى اسبينوزا فانها تمتد لتشمل الجوهر الالهى نفسه فى شموله ووحدته ، بما فيه العقل أيضا ، بحيث يكون العالم مجبرا مسيرا فى طريق معلوم ، ذلك لأن قوانين الطبيعة ـ أى ارادة الله ـ لا تتبدل ولا تتغير ، ولا بد لها من أن تحدث آثارها ، دون اعتبار لرغبات الانسان أو ارادته .

والواقع أن اسبينوزا حينما أراد أن يبرر معنى الحرية فى نطاق هذه الالية والجبرية الذاتية الى تمد نطاقها على الجوهر الالهى ومكوناته بأكملها ، نراه يذكر لنا أنه ما دامت ارادة الجوهر الالهى مطابقة لماهيته ، فان هذا الجوهر يكون حرا حرية مطلقة ، لأنه لا يلتزم فى أفعاله الارادية بأى مؤثر خارجى سوى طبيعته وذاته وماهيته .

أى أن اسبينوزا يعترف بالحرية الالهية ، ولكن هذه الحرية لا تعنى التحرر التام للمشيئة من جميع القيود والقوانين ، أو القدرة على الفعل وعدم الفعل ، بل هى الحرية التى تعبر عن الطبيعة الالهية الضرورية . فهو يرفض الفكرة القائلة ، أن الله

يستطيع ألا يفعل ما يفعل .

ومن ثم ، فالحرية كما يفهمها اسبينوزا ، هى أن يفعل الله وفقا لقوانين ماهيته ، ولا يخضع لمؤثرات خارج ذاته ، أو قوى تدفعه الى تغيير تصرفاته ، أو تغيير القوى التى تسير عليها طبيعته .

وإذا كان الجوهر الإلهى حرا عند اسبينوزا على هذا النحو ، فان مكوناته ليست لها هذه الحرية ، اذ أنها تخضع لنظام محكم ، وقوانين صارمة ، تحدد مسارها ولا تستطيع الخروج عليها ، فهى لا تتمتع بأى حرية على وجه الاطلاق ، وهذا يعنى أن جوهر اسبينوزا على الرغم من اتصافه بالحرية المطلقة ، الا أنه يعتبر من ناحية أخرى ، الأساس المطلق للضرورة الصارمة التى تتحكم فى العالم .

ولكن اذا كان كل ما فى الطبيعة — كما يرى اسبينوزا — انما يحدث وفقا لضرورة ، سارية فى كل شىء ، اذ تخضع كل الموجودات بما فيها الانسان ، لقوانين صارمة لا تبيح أى استثناء ، فهل يكون معنى هذا أن الحرية الانسانية أن هى الا وهم ؟ هذه هى النتيجة المنطقية التى يستخلصها اسبينوزا من مقدمات مذهبه ، فيصبح الانسان فى فلسفته ، مجرد موجود أو ظاهر آلية تتحرك وفقا لقوانين ثابتة كالقوانين الرياضية . ولكن اذا كان الله هو كل شىء ، أو اذا كان ثمة ضرورة آلية شاملة ، تحتوى الكون بأسره ، فهل يكون الانسان مجرد حجر ملقى لا يملك فى نفسه اختيارا ؟ ألا تشهد التجربة بأننا نتغير ، وأنه ليس ثمة ضرورة مطلقة باطنة فينا ؟ وفضلا عن ذلك فما الذى يمنعنا من أن نفترض أن الإنسان حر مختار ،

وباختصار هل نحن أحرار حقا فى تقرير ما نريد ، أم أن الأمر كله مجرد وهم ؟ يجيب اسبينوزا على ذلك ، فيرى أن الانسان لا يتمتع بالحرية ، حيث لا ينفصل الانسان بوجوده عن الضرورة الماثلة فى الكون ، فهو يخضع بدوره للقوانين التى تنظم سائر الموجودات ، فمن غير المعقول التحدث عن حرية ارادة الانسان ، اذ أن شعورنا المزعوم بحريتنا ، هو نتيجة للجهل بالدوافع والعلل

البعيدة التى تحركنا للعمل ، « يتوهم الناس أنهم أحرار ، لشعورهم بأفعالهم ، وأن كانوا يجهلون العلل التى تدفعهم لهذا العمل » .

ولكن هل الجهل بالعلل التى تدفعنى للعمل على نحو ما والشعور بالحرية ، أمران متلازمان فى كل حالة ؟ اننى حينما أتناول طعامى مثلا — دائما مبتدئا باليد اليمنى — لا اليسرى — دون أن أدرى لذلك سببا ، فاننى لا أنسب الى نفسى حرية حقيقية لمجرد جهلى بهذا السبب ، كما أننى فى الوقت عينه ، لا أشعر بمسئوليتى تجاه هذا العمل . بل مثل هذا التصرف انما يعد من باب التلقائية . فالجهل بالدوافع والبواعث التى تحرك أفعالى ، لا يرتبط بها ولا ينتج منها شعورى واحساسى بالحرية ، أما عندما يكون لدى شعور واضح بالدوافع والبواعث التى تحركنى للعمل فى اتجاه معين ، حينئذ فانه — وفى هذه الحالة وحدها — ينتابنى شعور بالحرية .

فاذا كان كل ما فى الكون يحدث بالضرورة ، كما هى الحال عند اسبينوزا وغيره من الحتميين ، فعندئذ يصبح النشاط العقلى الذى يتميز به الانسان عقيما بل هو غير مفهوم على الاطلاق .

لقد عبر اسبينوزا عن الحتمية بقوله : « ان الناس يولدون جاهلين بأسباب الأشياء ، ولكن لديهم رغبة فى البحث عن نفعهم الخاص ، وهى رغبة يشعرون بها عن وعى . ويترتب على ذلك ، أنهم يظنون أنفسهم أحرار ، لأنهم واعون برغباتهم وشهواتهم ، ولكنهم ، نظرا لجهلهم ، لا يحلمون بالتفكير فى الأسباب التى أدت بهم الى هذه الرغبات . وهكذا يعتقد الطفل الرضيع أنه يبحث عن الثدى بارادته الحرة ، ويعتقد الصبى الغاضب أنه يرغب فى الانتقام بارادته الحرة ، ويظن الجبان أنه يسعى الى الهرب بحريته ، ويتوهم السكير أنه يتحدث بأمر حر صادر عن ذهنه ، عن تلك الأمور التى كان يود فى صحوة ألا يقول عنها شيئا .

وعلى هـذا النحو يظن المجنون ، والثرثار ، والصبى ، ومن على شاكلتهم ، أنهم انما يصدرون فى أفعالهم عن ذواتهم الحرة ، دون جبر أو الزام أو إليه ، مع أنهم فى واقع الأمر لا يملكون القدرة التى يقفون بها فى وجه النزوع الذى يدفعهم الى الكلام ، بحيث أن التجربة ذاتها ، لا العقل وحـده ، تدلنا بوضوح على أن الناس يظنون أنفسهم أحرارا لمجرد كونهم على وعـى بسلوكهم الخاص ، دون أن يعلموا شيئا عن الأسباب المتحكمة فيهم . كما أنها ــ أى التجربة ــ تكشف لنا بأن أوامر العقل ليست سوى نداء الشهوات ، التى تختلف بالتالى باختلاف الحالة المزاجية للجسم .

بالاضافة الى هـذا ، يبدو أن شعورنا بالحرية التى قال بها ديكارت لا يبرهن اطلاقا على وجـود مثل هذه القدرة . اذ أن هـذا الشعور ما هو الاضلال ، فنحـن نشعر بالأرض وانسيابها ثابتة تحت أقدامنا ، دون أن يكون ذلك عائقا لها عن الدوران ، والحجـر الذى يلقيه أحـد الأطفال فى الهواء ، لن يتردد هو الآخر عن الاعتقاد بحريته ، لو وعـى حركته ، وجهـل أسبابها . وهـذه الحالة هى حالتنا بالضبط ، اذ أن جهلنا بالأسباب الحقيقة الكامنة وراء أفعالنا هو الذى يجعلنا نعتقد بوجود قدرة فينا على التصرف ، نحن فى واقع الأمر لا نمتلك هـذه القدرة ، وينبغى لنا أن لا نفعل ما فعله « ديكارت » ، حينما أخـذ يبحـث عن برهانه ، على استقلال الأرداة فى وجـود الخطأ ، وفى وجـود الشك المنهجى ، وفى انعدام النسبة بين العقل والارادة ، فكما قلنا آنفا « نحن لا نثبت شيئا اذا غير ما يقـدمه لنا العقل « أى ما يتصف بالوضوح والتميز والجلاء » . ونحـن لا نشك أبدا إلا حينما نجـد أسبابا تدعونا الى الشك .

وعلى هـذا النحو ، يعد اسبينوزا من أعظم الحتميين المحـدثين ، وربما كان مذهبه الحتمى هو الذى أدى الى طرده من الديانة اليهودية ، فان موقفه الحتمى العام ، ولا سيما فى تطبيقه على الانسان ، يدعو للدهشة والتساؤل . فمع اعتراف اسبينوزا بالقدرة على تصور هـدف ما ، والسلوك فى اتجـاه ذلك الهدف ، فانه مع ذلك ، قد وضع للسلوك الانسانى قانونا عليا ، يربطنا ببقية العالم ربطا

مباشرا . أما شعورنا الحقيقى بالحرية ، فما هو الا وهم ، جعلنا نعتقد أنه كان بامكاننا أن نفعل غير ما فعلنا .

وبعبارة أخرى ، فان ما يتوهمه الانسان فى نفسه أفعالا لا ارادية حرة لا ضابط لها ولا قانون يحددها ، هى فى حقيقة أمرها ، لو عرفت الأسباب ، أفعال ضرورية لا تختلف عن أى سلوك اخر لسائر مظاهر الطبيعة .

ومن ناحية ثانية يقرر اسبينوزا أن ما يسمى بالارداة ، هو فى واقع الأمر ، رغبات أو غرائز طبيعية ، تهدف الى حفظ وجود الفرد ، اذ يحاول الانسان فى شتى صور نشاطه ، العمل على حماية نفسه ، وصيانة طبيعته فى علاقته مع البيئة الطبيعية ، باعتباره كائنا حيا ، وتشوقه للسيطرة ، هو ماجعله يحرص على حماية استقراره ، فكل ما يقوم به الانسان من نشاط مهما تنوع واختلف ، انما يصدر عن هذه الرغبة فى حفظ البقاء ، سواء شعر بذلك أو لم يشعر .

فان صح ما يقول به اسبينوزا من أن الانسان مدفوع برغبة كامنة فيه لحفظ بقائه ، ولا يسعه الا أن ينصاع لها ، فليس للانسان ارادة حرة ، لأن ضرورة البقاء تحدد الغرائز ، والغرائز تحدد الرغبة ، ثم الرغبة تقيد الفكرة والعمل ، فليس للعمل ارادة مطلقة أو حرة .

ونجد مثل هذا الاتجاه لدى الجبريين ، فيتعبر الانسان — بحسب رأى الجبريين — ظاهرة واقعة فى العالم المادى ، وهى من أكثر ظواهره تعقيدا ، فاننا نجد على رأى الجبريين أن كل معلول لابد له من علة سابقة عليه .

وعلى هذا ، فان أى معلول لا يكون صادرا عن علة واضحة أو مفهومة ، أو معروفة لدينا ، انما يعد أمرا شاذا وخارجا عن نسق الطبيعة العلى ، ذلك لأنه لما كانت العلوم كلها تخضع لمبدأ العلية ، وكان السلوك الانسانى امرا داخلا فى نطاق الطبيعة التى تدرسها هذه العلوم ، لهذا أصبح من المستحيل أن تشذ

الظواهر النفسية ومن بينها السلوك الاخلاقى عن هذه القاعدة المطبقة فى سائر ميادين العلم .

ومن ثم فان سائر الظواهر الانسانية ، يمكن تفسيرها علميا على أساس أنها من قبيل الأفعال المنعكسة الشرطية ، التى ترتد الى مبدأ « المنبه ــ الاستجابة » ، وعلى هـذا الأساس فان الانسان يصبح على هذا النحو محكوما بغرائزه ، والانعكاسات الشرطية والإفرازات الهرمونية كأى حيوان أخر .

ولما كان كل فرد لا يستطيع أن يتجاوز فى أفعاله ما عليه هذا الميكانيزم الحيوى ، وأعنى به الماثل فى حتمية السلوك والخاضع لمبدأ « المنبه ــ الاستجابة » ، فانه لا يمكن أن يكون مسئولا أخلاقيا على أفعال تتم تحـت وطأة جبرية فسيولوجية لا دخـل لارادته فيها .

ولا يعنى هذا الكلام أننا بصدد قدرية ، أى توجيه لا تفسير له للفعل الانسانى ، ذلك أن هـذه الأفعال انما تخضع لمسببات نعرفها ، وبدون ذلك لا يمكن القول بأن هناك سلوكا لدى الانسان ، اذ قد يرتد هـذا السلوك الى قدرية مفروضة ، ما دمنا لا نعرف علل هـذه الأفعال .

ومما سبق يتضح لنا أن اسبينوزا ومن درج على منواله من الجبريين ، انما يحيطون الانسان بنطاق من الحتمية التى تتصف بها الطبيعة والوجـود بأسره عندهم . ولكننا نلاحـظ وتؤيدنا شهادة الوجدان أن سلوك الانسان لا يمكن أن يوصف بأنه عمليات « منبه ــ استجابة » ، كما يقول الآليون ، بل يتميز الانسان عن الكائنات الأخرى ، بقدرته على ممارسة الأفعال الحرة ، على أننا فى الوقت الذى نسلم فيه الحرية الانسانية ينبغى لنا أن نعطى تصنيفا دقيقا لأفعال الانسان ، اذ أنه ليس حرا فى كل أفعاله ، فالأفعال البيولوجية والحركات اللا ارادية ، وهى تلك التى أشار اليها اسبينوزا فى أمثلته ، لا يمكن منطقياً أن تدخـل تحت مقولة الأفعال الحرة .

ب ـــ الضرورة والمسئولية الأخلاقية :

وما دامت سائر الأفعال البشرية ـــ فى نظر اسبينوزا ـــ تسير وفق ضرورة ثابتة ، بحيث يمكن النظر الى الانسان على أنه الة مفكرة ، تخضع فى تصرفاتها لنظام الكون الشامل ، ولا يتمتع بارادة حرة ، فعلى هذا الأساس تنعدم المسئولية الأخلاقية ، وهذا ما يؤكده المعتزلة ، اذ يرون « ان للانسان قدرة على أكثر أفعاله ، بحيث يمكنه أن يتردد فيها ، أمام الفعل أو الترك ، فكيف يثاب أو يعاقب المرء ، مع أنه لم يأت فى حقيقة الأمر خيرا أو شرا من تلقاء نفسه ، فلا معنى لتكليف العبد بفعل الخير وترك الشر ، ما دمنا نعلم أن ذلك ليس فى استطاعته ، لأن الله وحده هو القادر « وعلى الجملة فان المكلف بأفعال ضرورية لا حرية له فى ممارستها ، انما ينبغى أن تسقط عنه المسئولية الأخلاقية والدينية ، اذ لا يوجد مبرر للجزاء الأخلاقى أو الدينى فى نطاق هذه الجبرية المطلقة السلوك .

ويرد اسبينوزا على هذا الاعتراض قائلا أن الضرورة كما يقول بها لا تقضى على القوانين الالهية ولا على القوانين البشرية . وستظل الأخلاق دائما نافعة لنا . كذلك فان الشرور الناشئة عن الانفعالات والأفعال المنحرفة لا تكون أقل ضررا ، اذ ما فسرناها على أنها ناجمة بالضرورة عن هذه الانفعالات والأفعال . أما عن استنكار معاقبة الأشرار ، طالما أن ذنوبهم راجعة الى طبيعتهم فحسب ، فيقول اسبينوزا اذا كان عقابنا يقتصر على من يذنبون بمحض ارادتهم واختيارهم الحر ، فلماذا نبيد الأفاعى السامة ، التى تذنب بطبيعتها ولا تملك غير ذلك ؟ وهكذا يكون عقاب المذنب راجعا الى أن يضر بالآخرين . فالعقاب والمسئولية بوجه عام يستهدف نفع المجتمع ، وليس مجرد نتيجة للفعل ذاته ، اذ أن الفعل نفسه لا يكون شرا أو خطيئة الا من المنظور البشرى . فليس ثمة شيء اسمه العصيان ، طالما أننا بصدد القوانين الضرورية للكون ، ومن ثم يرى اسبينوزا أن أى فعل لا يمكن أن يكون مخالفا للارادة الالهية ، ومثل هذا يقال على الثواب أو المكافأة :

فالفضيلة هى فى جوهرها لا تستحق مكافأة أو ثوابا ، اذ أنها غاية فى ذاتها ، وثوابها ينحصر فى ممارستها ، لا فيما تجلبه من نتائج ، ليست أفعال السلوك الانسانى أخلاقية وغير اخلاقية فى ذاتها ، بل هى مجرد أفعال الية تندرج تحت جبرية الطبيعة وحتميتها . ولكننا نحن الذين نضيف الصفة الاخلاقية الى هذه الأفعال من منظور انسانى ، وذلك جلبا لمنفعتنا ، فلا تقوم القيم الأخلاقية بذاتها ، بل تعتبر صفات خارجية للفعل الانسانى تخلع عليه من خارج ولا تكون نابعة من صميم الفعل .

وعلى هذا النحو تصبح الأخلاقية مظهرا مؤقتا للأفعال الانسانية فى المستوى الأدنى للطبيعة الانسانية ، فاذا ما ارتبطت هذه الأفعال بمكونات الجوهر العليا ، أى بالصفات الأساسية للجوهر وكذلك بماهيته ، انتفت عنها هذه السمات الأخلاقية وأصبحت غير ذات لون أخلاق ، بل أصبحت أفعالا آلية حيادية ، تمليها الطبيعة الطابعة على الطبيعة المطبوعة . وبذلك تصبح الأخلاق نسبية بما فيها من طبائع وقيم عليا للسلوك .

حقا ان العقاب والمسئولية تهدف لخير المجتمع ، ما فى ذلك شك ، ولكن ثمة مآخذ كثيرة على اسبينوزا ، فهو قد ساوى بين الأفاعى التى تسلك سلوكا غريزيا ، هدفه حفظ النوع ، وبين السلوك البشرى الذى يتسم بالوعى والفهم والادراك ، فالانسان بما لديه من عقل يوازن بين الأمور ويتروى قبل أن يقدم على الفعل ، أما باقى الكائنات الطبيعية فهى تسير وفق قوانين محددة ، حيث يتقرر نشاطها بتأثير علل غريبة عنها . ومن ناحية أخرى نجد أن القانون البشرى يحمل فى طياته عند وضعه امكان خرقه ، أى أننا اذا وضعنا قانونا يحرم القتل ، فانه من المفترض أن يكون ارتكاب جريمة القتل أمرا ممكنا فى حد ذاته ، ولو كان الأمر خلاف ذلك ، أى لو كان القتل مستحيلا ، لما كان ثمة مبرر لوضع قانون بتحريمه ، اذن فنحن نقر بامكانية خرق القانون ، ونعمد على هذا الأساس ، الى العقوبات وأجهزة التنفيذ ، لنضمن طاعة ذلك القانون .

جـ ـ العلية وصلتها بالفعل الانسانى :

يتلخص مبدأ العلية فى أن لكل معلول علة ، بمعنى أن وجود العلة يستتبع وجود المعلول ، كما أن المعلول لا يوجد الا بوجود العلة . ولكن اسبينوزا يتصور العلية على نحو آخر ، فالعلاقة العلية عنده ليست علاقة زمنية ، بحيث توجد العلة أولا ثم يليها المعلول فى الوجود ، بل هى علاقة أبدية ومطلقة ، تتمثل فى احتواء الكائنات الثابتة والسرمدية للموجودات الجزئية المتغيرة .

يقول اسبينوزا فى الكتاب الثانى من مؤلفه المسمى بالأخلاق : ان النفس لا تنطوى على أية ارادة حرة أو مطلقة ، بل هى مجبورة على أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى علة ، هى أيضا مشروطة بعلة أخرى ، وهذه العلة بدورها محددة بعلة أخرى وهكذا الى ما لانهاية . فكل ما يحدث فى الوجود يرجع فى نهاية الأمر الى تلك العلة الأولى ، التى تحقق كل شىء بضرورة أزلية وكال أسمى . أى أن الله هو العلة الحرة لسائر الأشياء ، وأن كل شىء يصدر عنه وفقا لما فى طبيعته من ضرورة ، فما يحدث فى الوجود انما يصدر ضرورة عن ماهية الله المطلقة وقدرته اللا متناهية .

ومن ثم فمن المحال أن يكون الانسان حرا ، بمعنى أن له مشيئة أو ارادة تتصرف من تلقاء ذاتها ، دون أن تتحكم فى سلوكها علة خارجية ، فليس للذهن ارادة مطلقة أو حرة .

ففى الواقع أننا نؤمن بالعلية أو بالعلاقة بين العلة والمعلول فى نطاق الطبيعة ، فلولا هذا الايمان لأصبح العالم فوضى تماما ، لأنه لا يمكن التسليم بأن ما يحدث فى الكون انما يتم بطريقة آلية أو عفوية ، ينعدم فيها الترابط بين الأحداث ، الايمان بالعلم بالنسبة لكلود برنارد هو الايمان بحتمية مطلقة للأحداث ، وهذا يعنى أن الصلات والروابط الموجودة بين الأحداث هى ضرورية وثابتة أيضا ، وهذا ما جعل بونكاريه يشير الى أن العلم اذا لم يكن يجعل من مبدأ العلية مسلمة أساسية فى

مجال بحثه ، فان ذلك يكون علامة بطلانه .

ومن ناحية أخرى لا يعنى ذلك أن العلاقة بين العلة والمعلول ، تطبق بصورة مماثلة على الانسان الذى هو حاصل على العقل ، وينفرد به سائر الموجودات وبفضل هذا العقل يستطيع أن يقارن بين الأشياء المعطاة أمامه فيفاضل بينها ، وتصدر أفعاله عن ارادة حرة ، بحيث يتعذر التنبؤ بالاختيار الذى سيقوم به ، ولهذا يختلف السلوك البشرى والفعل الانسانى عن أمر الطبيعة .

والجدير بالذكر ان دعاة الحتيمة بأنواعها العلمية والطبيعية والسيكولوجية — يتفقون مع رأى اسبينوزا — اذ ينكرون قدرة الانسان على الفعل الحر ، ويؤكدون بأن الآلية والعلية يكتنفان أفعالنا ، بحيث يمكننا أن نعرف أحكامنا الارادية مقدما ، وذلك بعد دراستنا لماضى الفرد وحاضره والمؤثرات التى تعتمل فى كيانه وبذلك ينكر هؤلاء الحرية . ونلمح نفس الاتجاه عند بعض مدارس علم النفس الحديث ، خاصة مدرسة التحليل النفسى بزعامة فرويد ، والمدرسة السلوكية التى تذهب الى أن جميع أنشطة الانسان تخضع لاحداث سابقة ، تتولى هذه الأحداث صياغة حياة الفرد ، وتتحكم فى سلوكه تماما ، كما هو ماثل فى العالم الطبيعى ، الذى يسير وفق ضرورة أملتها عليه حوادث سابقة .

والقول بأننا لا نعرف من قوانين الكون الا قدرا ضئيلا الى أبعد حد لا يبرر على الاطلاق انكار فكرة الضرورة بوصفها هدفا يسعى اليه العلم . فقصوره ادراكنا للقوانين الكونية الشاملة ، لا يعنى تكذيب « المبدأ » القائل أن الأشياء تخضع لضرورة شاملة ، لو عرفنا قوانينها الكاملة لاكتمل علمنا بالكون ، فالحرية بالمعنى المألوف ، أى الخروج على قانون العلية العام ، هى محض وهم .

فى حقيقة الأمر أن تصور الحتمية العلية ، بالمعنى المشار اليه ، ينطوى على خداع ناتج عن سوء الفهم لطبيعة القوانين العلمية ، بحيث يمكننا مناقشة احدى الحجج التى يستند اليها الحتميين فى انكار حرية الارادة ، ذلك لانهم يقولون أنه

لا يمكن أن يكون لنا أدنى اختيار حر ، لأن القانون الذى ينظم الطبيعة ، يوضح من الآن النتيجة التى سيفضى اليها اختيارنا ، فاذا كانت النتيجة مقدرة ، على هذا النحو ، فليس لنا فيها اختيار حر .

ولكن هذا القانون ليس بالأمر الذى يقيد ، بل هو الذى يقيم الفعل ويصف جميع الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلة ، ومن بين الأمور التى يصفها هذا القانون ، الطريقة التى نختار بها أفعالنا وسائر أنشطتنا . وربما كان ذلك هو المبرر الوحيد الذى يجعل تصرفاتنا تتفق وتنسجم مع النظام الطبيعى ، أما القول بأن الحتمية أو العلية تتيح التنبؤ بالمستقبل ، فمن المفترض عموما أن العالم يستطيع اذا ما كان يعرف ما فيه الكفاية عن شخص ما ، أن يتنبأ بتصرف ذلك الشخص فى ظروف معينة ، بحيث اذا ما كان يعرف ما فيه الكفاية عن شخص ما ، أن يتنبأ بتصرف ذلك الشخص فى ظروف معينة ، بحيث اذا ما كان باستطاعة العالم أن يفعل ذلك ، فكيف يمكن اذن القول بأننا نتمتع بحرية التصرف ؟ كيف تكون لنا حرية الإختيار ، وفى استطاعة العالم التنبؤ مسبقا بما يفضى اليه اختبارنا ؟

أو بعبارة أخرى اذا ما توافرت للعالم جميع المعلومات اللازمة عن تكهننا الحسى وماضى حياتنا ، واذا استطاع معرفة جميع العوامل والدوافع الداخلية والخارجية التى تؤثر فى قراراتنا ، فانه يستطيع أن يتنبأ بالنتيجة .

ولكن هل من الممكن حقا ، التنبؤ بأفعالنا ؟ والى أى مدى تخضع أفعالنا للتنبؤ ؟

مما لا شك فيه ، انه يمكن التنبؤ ببعض الأفعال التى يمارسها الانسان فى ظروف معينة ، مثال ذلك ، اذا وضعنا شريحة لحم مشوى أمام فرد جائع فسيكون فى وسعنا أن نتنبأ بما سيقوم به ، الا أننا مع ذلك ، لا نستطيع التنبؤ بجميع أفعاله .

أضف الى ذلك ، فإذا كنت أعرف صديقا، لى معرفة كاملة وتسمح لى معرفتى به ، أن أتنبأ بكل يقين بسلوكه وتصرفاته ولى لحظة معينة . أيعنى هذا أنه لا يتمتع بحرية الاختيار ؟

ومن ناحية أخرى ، فثمة دعوى تقول أن التاريخ يأخذ على الدوام اتجاها معينا ويسير وفق مخطط ونظام محدد ، يمكن التنبؤ بظواهره . ولكن الواقع خلاف ذلك ، فليس وراء الأحداث أية خطة كامنة ، فللأحداث التاريخية أسباب ذاتية محققة ، كما أن هذه الأحداث تأتى نتيجة لبواعث وأهداف فردية لدى الأشخاص ، فمجرى التاريخ قابل للتغير ، كما أن فى الامكان دائما الانحراف به والفاعل المرئى الوحيد فى التاريخ هو الفرد . وفى وسع المرء — فى واقع الأمر — أن يتناول المجتمع على أنه البوتقة الحقيقية للأحداث التاريخية ، وأن يجعل أهمية هذه الأحداث من الناحية الاجتماعية كمعيار لاتصالها بالتاريخ .

نستخلص من ذلك كله ، أن معرفتنا بما سيفضى اليه سلوك الانسان فى المستقبل ، أو قدرتنا على التنبؤ ، لا تمنع صفة الحرية عن الانسان ، فحرية ارادتنا ملك ايدينا وذلك على غير ما انتهى اليه اسبينوزا .

٣ - الحرية الانسانية

أ — أزمة الحرية الانسانية :

تتحدد الصورة الرئيسية عند اسبينوزا لقيمة السلوك البشرى ، بمعاملة الانسان باعتباره جزءا مكملا للطبيعة ، فهو يقول : « اننى أنظر بارتياب الى أفعال ورغبات الانسان كما لو أننى أتعامل مع الخطوط والأسطح المتساوية والأجسام » حيث يتضح ، من وجهة نظره ، أنه من الممكن أن يفسر السلوك الانسانى بدقة

كعلاقة العلل ومعلولاتها ، والعلوم الرياضية ، أو كأى ظاهرة طبيعية أخرى

لقد ترآى لسبينوزا أن كل ما فى الكون يخضع لضرورة منطقية مطلقة ، ولا تتدخل الارادة الانسانية فى المجال العقلى ، أو الصدفة فى العالم المادى ، فمن المستحيل منطقيا أن نتصور حدوث الأشياء على غير ما هى حادثة بالفعل . ولذلك يرفض اسبينوزا رفضا تاما أن يكون الانسان فى أفعاله حرا مختارا . ان الجهل وحده هو الذى يجعلنا نظن أن بامكاننا أن نعدل المستقبل ، فما سيكون ، والمستقبل ثابت ثباتا لا تعديل فيه ، شأنه شأن الماضى .

وبعبارة أخرى ، انكر اسبينوزا حرية الإرادة انكارا تاما ، لأن مذهبه الفلسفى العام يقضى به ضرورة الى فكرة صريحة فى الجبر . أما ما نشعر به فى أنفسنا من حرية فى العمل والتصرف ، فليس فى نظره سوى جهل بالأسباب التى تؤدى اليه ، وكما تلزم الخواص الهندسية للمثلث من طبيعة شكل المثلث ، كذلك يلزم سلوك كل كائن حى من محض طبيعته ، لأن الانسان لا ينفرد ولا ينفصل عن الجبرية الماثلة فى الكون ، فهو يخضع بدوره لنظام العالم ، اذ أن حياة الانسان ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الالهية ، فمن غير المعقول اذن التحدث عن حرية فردية لأن الضامن للحرية هو مبدأ الاستقلال ، ولما كانت حياة الانسان غير مستقلة ، انتفت عنه صفة الحرية . وما الانسان الا آلة مفكرة ، ولا يمكن بأى حال من الأحوال أن تدعى النفس بأن لها سلطانا وسيطرة تتحكم بمقتضاها فى إحركات الجسم ، ولا أن تنسب لنفسها القدرة على تنظيم قراراته وتحديد مسار نشاطه بارادة حرة ، فنحن جزء من طبيعة كلية هى الطبيعة الالهية ، نتبع نظامها ، واذا كان لدينا فهم واضح متميز لها فلذلك الجزء من طبيعتنا المعروف بالذكاء ، وهو الجزء الأفضل فينا ، سيذعن بالتأكيد لما يقع لنا ، ويمثل هذا الاذعان يحاول أن يبقى وبقدر ما يكون الانسان جزءاً داخلا فى نسق كل أكبر هو الكون ، فإنه يكون مستعبدا لهذا الكون ، فلا حرية له .

ومما لا شك فيه ، أن اسبينوزا قد اعتقد بأن طبيعة العالم والحياة الإنسانية

يمكن أن تستنبط استنباطا منطقيا ، من بديهيات واضحة بذاتها فينبغي لنا أن نسلم بالأحداث تسليمنا بالنتيجة المحصلة من ٢ + ٢ = ٤ . ما دامت هذه وتلك ثمرة ضرورة منطقية .

أما عن الحرية الانسانية ، فيرى اسبينوزا ، أنه لا يمكن النظر إلى الانسان باعتباره دولة داخل دولة ، إذ أنه لا يتمتع بالحرية ، فكل شيء ضروري ، بل الوجود بأسره يخضع للضرورة .

ومع ذلك فاننا نرى رغم هذه الضرورة المطلقة ، شعورا مؤكدا بالحرية لدى الإنسان ، ورغبة فى الحكم على الأشياء ، كما لو كان المرء هو الآمر الناهى فى شئونه ومجال نشاطه الخاص .

ففى حقيقة الأمر ، نجد أن العالم الخارجى عالم مادى يشغل المكان ، وهذا المكان يخضع للقياس والتجزئه لأنه جامد ، والعلم لا يقبل الا الجبرية فى المظاهر الخارجية ، أما عن العالم النفسى فيتصف بالدوام والتغير ، وبذلك تتمرد وجداناتنا على الجبرية ، وتثبت فكرة الحرية .
وعلى هذا النحو ، يرى المثاليون أنه لما كان العالم الموضوعى غير معقول ، وخاضع للحتمية ، فهو يصبح بلا شك مضادا للنشاط الانسانى (الفعل الانسانى) ، هذا الفعل الحر والذى لا يستند الى أى قوانين موضوعية ، هذه هى فكرة المثاليين عن الحرية ، وهم يصوغون هذه الفكرة فى العبارة التالية : « الانسان يكون حصيلة فعله أو أن الانسان هو الذى يصنع نفسه » .

أى أن أسباب افعاله وتكوين شخصيته ، انما ترجع اليه هو بالذات ، وليس الى أى عوامل خارجة عنه ، مستمدة من العالم الموضوعى المحيط به ، وهو يعنى أنه لا صلة بين الانسان وبين الحتمية فى الطبيعة ، فهما لا يلتقيان أبدا ، وهذا هو أساس موقف سارتر بصدد الحرية .

ولكن الماركسيين والماديين والتطوريين على وجه العموم يرون أن الانسان هو مجرد واقعة طبيعية متطورة ، فهو نتاج تطور المادة خلال أحقاب طويلة ، ومن ثم فهو خاضع تماما لحتمية القوانين الطبيعية ، أى لقوانين المادة الجدلية ، ولا يمكن أن يشذ فعله عن الحتمية الطبيعية ، بل إن مسار فعله انما يكون فى نطاق الجماعة وقد أسلم لها ارادته اجتماعيا هذا الفعل انما يخضع لقوانين صارمة ، هى قوانين المادية التاريخية ، التى يؤكد الماركسيون أن مسار الفعل الانسانى لن يشذ عنها .

وعلى الرغم من اتفاق الماديين مع اسبينوزا فى مبدأ الحتمية ، الا أن النسق العام لمذهب اسبينوزا لا يتطابق تماما مع مذاهب الماديين من حيث أننا هنا أمام وحدة وجود عقلية أو تصورية ، والحتمية هنا انما تصدر عن علية الحية حالة تصبغ الجوهر بطابعها وكذلك صفاته وأحواله .

فهنا اذن نجد أن الجبرية أو الحتمية عند اسبينوزا هى حتمية الجوهر فى طبيعته الباطنة ، أما الحتمية عند الماديين فهى تأتى من علل خارجية مادية أخرى .

ومن هذا المنطلق نجد أن شعور الانسان بحريته الكاملة ، انما هو فى واقع الأمر يعبر عن حرية ناقصة ، لأنها مستمدة من حرية الله الكاملة أو ارادته المطلقة ، التى هى الغاية فى نهاية المطاف .

كأن القدر أو الجزء المشتق من حرية الله ، تلك الحرية التى ينسبها اسبينوزا للانسان ، يجب أن تفضى الى سمات مماثلة ، أعنى يجب أن تصدر أفعال الانسان الحرة عن طبيعته ، مثلما تصدر أفعال الله عن الطبيعة الالهية .

فالانسان الحر — كما ينبغى القول — هو الانسان الذى يستطيع أن يسيطر على شخصيته الفردية التى تطبع نفسها بمثله وقيمه العليا ، بحيث تصبح هذه الفردية هى التى تطبع نفسها بمثله وقيمه العليا ، بحيث تصبح هذه الفردية هى

المتحكمة والمسيطرة على نشاطه ورغباته وما يدخل بينها من ارتباط .

ب ــ محاولة الخروج من أزمة الحرية :

يتضح لنا من تحليلنا لفكرة الارادة الحرة عند اسبينوزا ، انها خاصة بالله فقط ، أما الانسان فى نظر اسبينوزا ، فانه يعتبر مستعبدا للنظام العام سواء فى نطاق الطبيعة أم فى علاقته بالجوهر الالهى . فكيف يمكن اذن ــ مع هذا ــ أن نبرر الفعل الحر ، الذى بمقتضاه يستطيع الانسان أن يمارس سائر انشطته الخاصة والعامة على السواء وأهمها ــ ما عنى به اسبينوزا بصفة خاصة ــ ممارسته للنشاط السياسى فى المجتمع فى مواجهة الحاكم والسلطة المستبدة ، سواء كانت سياسية بحتة أو خاضعة لسلطة الكنيسة .

وهنا نجد اسبينوزا يمهد للخروج من هذا بطريقة قد لا تنسجم مع موقفه العام من الحتمية العامة فى الجوهر الالهى بمكوناته . ونحن نجد بالفعل نصوصا لدى اسبينوزا تمهد للتدليل على حرية الانسان . حيث يقول فى فقرة من مؤلفاته : « ان الانسان الحر ، هو الانسان الذى يتصرف وفق ما يمليه عقله دون سواه ، ومن ثم فهو لا يتأثر فى تصرفاته بمخافة الموت . وهذا يعنى أن نظرة اسبينوزا تستهدف تحرير الانسان من استبداد الخوف ، » فالانسان الحر لا يفكر كثيرا فى الموت أو فيما هو قريب منه ، وتقوم حكمته على التأمل فى الحياة وليس فى الموت » . بحيث يمكننا القول بأن رغبات الخير عند الانسان ــ كالرغبة فى الحياة ، والعمل ، والحفاظ على وجوده الانسانى ، انما تهدف فى نهاية الأمر تحقيق منفعته .

ومن ناحية أخرى يحاول اسبينوزا أن يضع تمييزا بين الحق والباطل ، وبين الأفكار الملائمة والأفكار غير الملائمة ، وكذلك التمييز بين الحرية والعبودية . ويرى أن العامل الوحيد الذى يمكن أن نؤسس عليه حرية الانسان هو وضوح التفكير وتميزه ، اذ كلما كانت أفكار الانسان واضحة جلية كان ذلك تأكيدا

لحريته . أى أن حريته انما تقوم على فصله بين دواعى العقل ودواعى العاطفة ، واحترازه من أن تطغى العاطفة على العقل فتوجهه وجهات شتى لا حدود لها

ولما كانت الارادة عند الانسان هى مصدر حريته ، لهذا فاننا نجد لدى اسبينوزا تطابقا بين العقل والارادة ، فالأرداة التى لا تلتزم بأحكام العقل وتخضع للشهوات ، فانها تكون ارادة مستعبدة وغير حرة ، ويتم تحريرها عن طريق التزامها بأوامر العقل ونواهيه .

ولما كان مستوى الحكم الأخلاقى عند اسبينوزا هو العقل ، وكان العقل هو الذى يميز بن الحق والباطل ؟ أى أنه أساس الحكم المعرفى ومعيار صوابه أو خطئه ، لهذا فان الحكم الأخلاقى هنا سيتطابق فى مستواه مع أحكام الصواب والخطأ .

ومن ثم فانه فى نظر اسبينوزا يعتبر الخير والشر أو الفضيلة والرذيلة كمستويات أخلاقية ، تعتبر فى نفس الوقت على قدم المساواة مع مستويات أحكام المعرفة فى الصواب والخطأ ، لأنها انما تخضع جميعا لاستدلالات عقلية قائمة أصلا على حدوس تؤسس الاستنباطات التى تستند فى شكلها الى النسق الرياضى .

ولا يمكن القول بأن أى نسق من هذه الأنساق التى تلتزم بحكم العقل ، أن أى منها يرتبط بشروط أو بعلية خارجية ، اذ أنها بحكم مذهب اسبينوزا فى وحدة الوجود ، تلتزم جميعا بعلية حالة أى باطنة ترتسم فى داخل الجوهر الالهى ككل بصفته معادلا للوجود بأكمله أى بالله كجوهر وحيد .

ولا تعنى الحرية الانسانية اذن سوى قبولنا لنظام الوجود أو الكون على ما هو عليه ، التزاما بضرورة رياضية فحسب ، كما سبق أن وضحنا فى كلامنا عن وحدة الوجود عند اسبينوزا .

ونخلص من هذا العرض السريع لآراء اسبينوزا فى الحرية الانسانية الى أن الله هو وحده الموجود الذى يتمتع بالحرية المطلقة ، وان حريته تصدر عن ماهيته ، أما عن سائر الموجودات ومن بينها الانسان ، فهى ترزح تحت وطأة الجبرية الصارمة المتمثلة فى قوانين الطبيعة الآلية ، التى ترتد فى جوهرها الى الطبيعة الالهية .

إن الله يتصرف فى العالم كيفما شاء وفق طبيعة عقله ، وان تصرفه وأفعاله تحتوى الكون بأسره ، ولا يشذ السلوك الانسانى عن هذه الضرورة الالهية ، وان ما يبدو من حرية تنسب فى ظاهرها للانسان هى نوع من الوهم الذى تتراءى صحته الظاهرية لو تناولنا الفعل الانسانى فى انفصال عن الجوهر الالهى ، اما اذا نظرنا الى الانسان باعتباره ظاهرة ترجع الى المكونات الداخلية فى الجوهر الالهى ولا سيما صفتى الفكر والامتداد ، فاننا نرى وجها آخر لهذه الحرية ، من حيث ان هذا الارتباط بباطن الجوهر الالهى انما ينسخ حرية الانسان ويبطلها ، لأن الله قد خلق البشر وحدد لهم تصرفاتهم وأفعالهم ، على النحو الذى ارتضته مشيئته ، فليست للانسان أى حرية ، بل كل الحرية لله وحده .

واسبينوزا فى محاولته لتبرير الحرية الانسانية المنسوخة ، يحاول جاهدا ربطها بالعقل ، اذ أن الحرية الحقة — من وجهة نظره — تكمن فى سيطرة العقل على السلوك الانسانى ، والتخلص من اغلال العواطف والانفعالات العمياء التى لا تستنير بهدى العقل ، بحيث يمكننا القول بأنه فى نظر اسبينوزا لا يتصف الانسان بالحرية ، الا بقدر ما هو عالم عاقل . وكأنه يطالبنا بضرورة مضى الانسان فى سلوكه وفق ما يقتديه عقله ، فينأى عن الشهوات والأهواء والرغبات ، وبالجملة فانه انما يعلى من قدر الانسان العاقل المنزه عن الانفعالات ، هو التحرر من فردية الغرائز ، أى أن يقف الانسان فى مواجهة شهواته وان يحكم نفسه بنفسه .

وهنا نلمح اتفاقا بين مضمون الحرية عند اسبينوزا ، وبين معنى الحرية عند ليبنتز الذى يرى « ان الله وحده هو الكائن الحر بأكمل معانى الحرية ، وأما

المخلوقات العاقلة ، فهى ليست حرة الا بقدر ما تسمو بنفسها فوق الأهواء .

وخلاصـة القول : فقد رفض اسبينوزا الحرية الانسانية بالمعنى الميتافيزيقى ، ومهما حاول أن يبرر نوعا من الحرية الأخلاقية التى تستند الى العقل وتبتعد عن العواطف والشهوات ، فان هذه الحرية ــ فى نظرنا ــ ليست الا صورة من صور الجبرية التى صبغت فلسفة اسبينوزا برمتها .

رابعـا

٣ – فلسفـة السياسـة عند اسبينوزا

تأثر اسبينوزا* وهو فى سياق عرضه لنظريته السياسية بفكرة العقد الاجتماعى Social contract التى نادى به معاصره هوبز والتى ظهرت بعد ذلك فى الفلسفات السياسية لدى لوك وروسو ، وبديهى أن فكرة العقد الاجتماعى تستتبع التفكير فى تصورات أخرى متصلة بها مثل فكرة الحقوق الطبيعية natural Rights وفكرة القانون الطبيعى natural law وفكرة القوة الطبيعية natural/power كما تستتبع العودة الى دراسة حالة الطبيعة الأولى The state of nature وما ينتج عنها عن طريق التعاقد من إقامة الدولة .

* باروخ بندكت دى سبينوزا Baruch Benedict de spinoza ولد فى أمستردام عام ١٦٣٢ من أسرة يهودية أسبانية الأصل هربت إلى البرتغال ثم إلى هولندا ، وفى مرحلة تالية من حياته تخلى عن اليهودية وأبتعد عنها ، وتوفى عام ١٦٧٧ بمدينة لاهاى . أهم مؤلفاته الرسالة اللاهوتية السياسية Tractus Theologico - potitiens وضعها عام ١٦٧٠ ، ومقال فى السياسة Tarctus politiens وهو كتاب لم يتم اسبينوزا إلا جزءا Ethical ordine geometrico demonstrata التى يتكون من خمسة أجزاء رئيسية مصاغة على هيئة النسق الاستنباطى Deductive system .

عرّف اسبينوزا فكرة الحق الطبيعي بقوله «أعنى بالحق الطبيعي نفس قوانين الطبيعة أو قواعدها التى تحدث الأشياء وفقا لها ، أى بعبارة أخرى قوة الطبيعة ذاتها .... وعلى ذلك فكل ما يفعله الانسان وفقا لقوانين الطبيعة يفعله بحق طبيعى كامل ويكون له من الحق على الطبيعة بقدر ماله من القوة ... » . ومعنى هذا أن اسبينوزا يربط بين فكرة الحق الطبيعى وفكرة القوة الطبيعية ، فالانسان مثله مثل أى موجود آخر لا يملك سوى قدرته الطبيعية التى تمنحه إياها الطبيعة وهو يستخدم قوته تلك فى الاحتفاظ ببقائه ، والمحافظة على ذاته ، وله الحق فى ذلك إذ الطبيعة تمنحه ذلك الحق أيضا ، إلا أن الانسان يتمتع خلافا لأى موجود آخر بالقدرة على التعقل ، وهو من ثم يستخدم عقله فى حفظ بقاء ذاته[1] .

الحق الطبيعى لا بد أن يكون من ثم واحدا عند جميع الأفراد لأنه من نتاج الطبيعة ذاتها ، فمن حق الجميع أن يحيوا ويستمروا فى الحياة والبقاء ، ومن حقهم أن يدافعوا عن أنفسهم تجاه كل ما يهدد حياتهم بالخطر والدمار ، ولكن اسبينوزا يلاحظ أن الرغبة والقوة تتحكمان فى الحق الطبيعى ، وأن العقل يبدأ دوره حين ينتقل الانسان من دائرة الحالة الطبيعية الأولى إلى الحالة المتمدينة حيث ينتقل الحق الطبيعى حينئذ الى حق مدنى .

والقانون الطبيعى عند اسبينوزا هو ما تفرضه الطبيعة سواء أكان متوافقا مع القانون الالهى أو مع القانون الوضعى . والقانون الالهى Divine Law يتمثل عند اسبينوزا فى شريعة القلب التى تنزع إلى العدل والاحسان ويمكن إدراكها بالنور الفطرى المباشر . هذا من جهة ومن جهة أخرى قد يتمثل هذا القانون فى شريعة الناموس الفطرى حيث يشير حينئذ إلى الشرائع المذكورة فى التوراة ، أما القانون الوضعى Positive Law فهو شريعة دنيوية قد تتفق أو تختلف مع الشريعة الالهية . إلا أن اسبينوزا يرى بعد تمييزه بين القوانين على هذا النحو أن القانون

(1) Dunning : Ahistory of political theories, vol li p. 311.

الالهى والقانون الطبيعى natural law هما شىء واحد ، وأن هذا القانون الطبيعى ، ذلك النور الفطرى كان لازما بالنسبة الى حياة الانسان فى الطبيعة الأولى . يقول Maxey « إن الحقيقة الرئيسية هى أن الانسان لا يستطيع أن يحيا بدون القانون ، وأن هذا ينتج من طبيعة الانسان ذاتها ، ومن طبيعة البيئة والحالة التى يعيش فيها[1] .

تميزت الحالة الطبيعية الأولى للانسان باتجاهه نحو اطلاق غرائزه وأهوائه ورغباته فى أى اتجاه دون ما أدنى اعتبار للاخرين ، فاستخدم حقه الطبيعى فى حفظ بقاء ذاته والقضاء على كل ما يهددها ويتنمر لها . نعم لقد تميز الانسان الأول بتمتعه بالحرية ، ولكن حريته تلك كانت حرية أنانية تدور حول ذاته وتنطلق من صميم ميوله ورغباته ، ولم تكن حرية عاقلة بأى معنى من معانى التعقل .

جاهد كل إنسان فى سبيل بقاء ذاته ، وتعددت الطرق والوسائل فى تحقيق هذه الغاية طبقا للاختلافات البدنية بين الناس ، وكان نضاله فى سبيل المحافظة على الذات وتحقيق الرغبات ينتج عنه خوف دائم من الخطر المجهول ، ومنافسة مستمرة بين الانسان والآخرين بغية تحقيق الرغبات وتنفيذ الشهوات والنزوات .

تمتع الانسان الأول إذن بحق السيادة ، وهو حق تمتع به هو كما تمتع به سائر الأفراد ، لم تكن ثمة سيادة عامة يخضع لها ، أو حكومة تجمع بين يديها كل القوى فى شكل سيادة كلية يطيعها الجميع ، فسادت الفوضى وبات كل فرد لا يأمن صباحه وأمسه ، وأضحى الشعور بالتوتر هو سمة الانسان فى حالة الخوف هذه . وأصبح الناس عبيد دوافعهم وميولهم ونزواتهم ، وظهرت فى الأفق أول بادرة للتخلص من هذا النمط المخيف من الحياة الى نمط يحقق للانسان الطمأنينة والأمن والسلام ، وذلك حينما أدرك الانسان أنه لابد أن يتفق ويتحد مع الآخرين حتى « لاتكون حياته متوقفة على قوة ورغبة الافراد بقدر ما تتوقف على قوة

(1) Maxey : political philosophies . p. 28

وإرادة المجتمع كله »[1]

حينئذ اتجه الانسان الى ما يشبع دوافعه ويقوده فى نفس الوقت الى كمال يقربه من الخير ، وسعى الى الوصول الى شعور يحقق له سعادة عقلية لا سعادة بهيمية ، فتحول الانسان من كائن يعيش وفق الطبيعة الى موجود يعيش وفق العقل ، « وتغير لكى يكون عقلانيا فاضلا يحيا فى مجتمع مدنى منتظم يتساوى فيه مع الآخرين فى الحقوق والواجبات ويتحرك بواسطة عقل كلى أسمى ، وصار لا يرغب شيئا لذاته الا اذا رغبه بنفس القوة إلى الآخرين »[2] .

وباضطرار الانسان الى الاتحاد مع غيره تقوم الحياة الاجتماعية المنظمة على هيئة دولة مدنية ، ويتم ذلك عن طريق الاتفاق أو التعاقد ، وغاية التعاقد إقامة الدولة التى يكسب فيها الجميع أكثر مما يخسرون ، ومعنى هذا أن فقدان الانسان لحقوقه الطبيعية فى حالة الطبيعة الأولى ، وخضوعه لعنصر السيادة فى الدولة وقبوله للتعاقد الاجتماعى يكون أقل ضررا وأقل خسارة مما لو ظل يحيا فى دائر حياته الأولى [3] أن اختيار الانسان للتعاقد هو من ثم أهون الشرين[4] .

وغرض الدولة ليس هو الحكم والاكراه بالخوف والاجبار والقسر على الطاعة ، ولكن عكس ذلك هو الصحيح ، ذلك أن غرض الدولة الأسمى إنما يتمثل فى تحرير كل فرد من الخوف ، وتحقيق أمنه وطمأنينته ، وتأكيد حقه الطبيعى فى الوجود والعمل بما لا يضيره ولا يضير الآخرين .[5]

وتتجسد سيادة الدولة فى تلك القوة العظمى التى تكفى لتحقيق السيطرة على الأفراد سواء بالأمل أو الرهبة حتى يطيع هؤلاء أوامرها . ومثل تلك القوة العظمى لا يمكن أن توجد إلا من خلال اتحاد قوى الافراد ، ونستنتج من هذا

(1) Elwes : works of spinoza . Vol i p. 9 .

(2) Wright : Ahistory of modern philosophy . pp. 110 - 111.

(3) Maxey : political philosophies . p. 283 .

(4) Ibid : p. 284 .

(5) Elwes : Works of spinoza vol i p. 200 .

أن سيادة الدولة لا تكون عظمى الا من خلال تدعيمها بالقوى الموجودة و الأفراد الذين يكونون المجتمع[1].

ويرى اسبينوزا أن أى مواطن يجب أن يعتمد بفضل التعاقد الاجتماعى على الدولة وليس على نفسه ، وعليه أن ينفذ أوامرها ، وليس له الحق فى أن يقرر ما هو ملائم أو غير ملائم . وما هو عادل وما هو غير عادل ، بل على العكس من ذلك باعتباره عضوا فى جسد (الدولة) أن يقبل توجيه عقل وإرادة الدولة له ، ولا يعنى هذا أنه ليس حرا ، إذ أن عقل وإرادة الدولة ما هما إلا عقل وإرادة الجميع ، وما تقرره الدولة من عدل وخير يجب أن يكون كذلك بالنسبة إلى كل فرد فيها[2].

تمكن الانسان بواسطة العقل من أن يقيم الدولة ، وذلك العقل الكلى العام ، وتمكن بواسطة تخيله عن ارادته الفردة الأنانية من أن يقيم الارادة الكلية العامة ولكن لنا أن نسأل ألا توجد دولة تتعارض مع العقل بالمعنى السياسى ؟ يجيب اسبينوزا بالنفى ويرى أن الدولة عقل أعظم ، وكما أن العقل يحرر الانسان فإن عقل الدولة يحرر المجتمع ، وبالمثل فكما أن اتباع الانسان لعقله وعدم معارضته له يحقق له الأمن والطمأنينه والحرية ، فكذلك يكون اتباع الأفراد للعقل الكلى للدولة ، فالدولة العاقلة تحقق للجميع الأمن والطمأنينة والحرية [3].

لا يمكن أن تخطىء الدولة إلا إذا ابتعدت عن العقل .... إن الدولة لا توجد إلا حينما يوجد العقل . وعقلها يتمثل فى إبعاد الخوف وتحقيق الحرية والحياة السعيدة لمواطنيها ، وحينما تبتعد الدولة عن العقل فإنها تتوقف عن كونها دولة[4] .

(1) Dunning : Ahistory of political theories vol ii p. 312.

(2) Elwes : works of spinoza . vol i pp. 302 - 303 .

(3) Maxey : Political philosophies . p. 288

(4) Ibid :

ويرى اسبينوزا أن علاج خطأ الدولة التى ابتعدت عن العقل إنما يتم بواسطة الثورة ، والثورة حينئذ يكون لها دعامة قانونية لأنها تطيح بالحكومة التى تفشل فى إبعاد الخوف وتحقيق الحرية للمواطنين وتأكيد الحياة المطمئنة لهم .[1]

عالج اسبينوزا أشكال الحكومات ومميزاتها ومساوئها فى كتابه مقال فى السياسة political treatise وذهب فى هذا الصدد إلى رفض الشكل الموناركى رفضا قاطعا لأنه من المستحيل فى نظره أن يمتلك إنسان واحد كل القوى ويكون فى نفس الوقت القادر الوحيد على ممارستها[2] . ولقد اعتقد أن الشكل الديموقراطى هو أكثر الأشكال اقترابا من الطبيعة وأكثرها توافقا مع الحرية الفردية ، ورأى أن من يطيع هذا الشكل من أشكال الحكومات يكون حرا لأنه يعيش فى ظل قوانين عقلية تحقق الخير العام للجميع[3] .

وبوجه عام فإن اسبينوزا يرى أن هناك حكومات صالحة وحكومات طالحة ولكن لا توجد حكومات مثالية حتى من بين الصالح منها ، والحكومة تكون صالحة عنده بقدر ما تحقق لمواطنيها أعظم قدر من حفظ البقاء .[4]

آمن اسبينوزا بالحرية ، وقرر أن هذه الحرية كانت موجودة فى الحالة الطبيعية للإنسان فى شكل تلقائى أنانى يدور حول الذات المفردة لكل إنسان ، وهى أيضا موجودة فى حالة المجتمع المدنى الذى نشأ عن طريق التعاقد ، ولكنها لا تتخذ الشكل السابق وإنما تتخذ طابعا عقليا وفكريا بل إن من سمات الدولة الرئيسية تحقيق حرية الفكر والقول يقول إلويس « ان حرية الفكر والقول أى الحرية العقلية والتعبير عنها ونقله إلى الاخرين لا تتحقق إلا فى ثنايا الدولة .... » وأن الانجيل يترك للعقل مطلق الحرية ، لأن الدين مخالف للتأمل والفلسفة بل إنهما يقفان فى

(1) Ibid : p, 289

(2) Dunning : Ahistory of politioal theories.vol ii . p, 316 .

(3) Wright : Ahistory of modern philosophy p. 111 .

(4) Maxey : political philosophies p. 289 .

اتجاهين متباينين »[1] . ويقول رايت نحن لا نبلغ مرتبة الحرية فى ثنايا الدولة المدنية الا من خلال العقل ، « وأننا لانستطيع أن نحرر أنفسنا إلا بالتفكير الواضح المتميز ، فالحرية صنو التفكير والتعقل »[2] .

ويرى اسبينوزا أن من حق كل فرد أن يفكر وأن يتأمل كما يشاء ، وأن يعبر عن تفكيره وينقل أفكاره الى الآخرين بالطريقة التى يريد ويجب أن نلاحظ هنا أن ما يقصده اسبينوزا بالحرية لا ينطبق على الدائرة الدنيوية فقط بل يمتد إلى الدائرة الدينية أيضا . كما يرى أن اتباع الحرية يمثل أهون الشرين أى أن الحرية رغم ما يظهر عنها من أضرار أهون شرا من الطغيان [3] وهكذا يؤكد اسبينوزا اعتقاده الراسخ فى أن حرية التأمل والنشر يجب أن تكون مكفولة للجميع ، وهو يذهب الى أن هذه الحرية ضرورية ضرورة مطلقة للتقدم العلمى والفنى وبهذا يسبق اسبينوزا كلا من لوك وجون استيوارت مل فى هـذه الفكرة .[4]

وهكذا ارتكزت فلسفة الحرية عند اسبينوزا على العقل ، فالعقل الفردى يحرر الانسان كما أن عقل الدولة يحرر المجتمع ، وكأن اسبينوزا يدعونا إلى ضرورة أن يتبع الانسان عقله وينأى عن الانفعالات والشهوات والرغبات ، فسياسة اسبينوزا إذا تنزع منزعا أخلاقيا .

ولكن لنا أن نسأل ألا تختلف أفكار بعض الأفراد عن أفكار الدولة ومن ثم يكون نقلهم ونشرهم لأفكارهم هادما لسلطة الدولة وسيادتها العليا ؟ يجيب اسبينوزا بأن غاية الحكومة إنما تتمثل فى تحقيق الحرية ، وقد يخالف الفرد الحاكم فى

---

(1) Elwes : Works of spinoza . p. 9

(2) Wright : Ahistory of modern philosophy . p. 107

(3) Dunning : Ahistory of poitical therories . vol ii p. 314
Ibid : p. 316 .

(4) Wright : Ahistory of modern philosophy . p. 112 .

تفكيره ، بل ومن واجبه أن يخالف كما يشاء ولكن ليس من حقه أن يفعل ما من شأنه أن يعكر صفو الأمن العام أو إشاعة الفوضى ، فسيادة الحرية إذن يجب ألا تتعارض مع القانون ، أو هى محدودة بالقانون . ومن ثم فإن الدولة تتيح للجميع ممارسة الحرية بكل صنوفها على أن تكون مقيدة بقيد واحد هو القانون العام والا لا نقلب الأمر الى نوع من الفوضى الشاملة كتلك التى كانت سائدة فى الحالة الطبيعية الأولى .

وكأن اسبينوزا هنا يدعونا الى عدم قبول فكرة كبت الحرية الفكرية ، ويقرر أن هذا الكبت لن يؤدى الا الى النفاق والرياء ، ومن هذه القاعدة يستهجن اسبينوزا فكرة قيام الحاكم بكبت الحريات عن طريق إيداع الأحرار فى السجون ويقرر أن أعظم نكبة وأكبر شر يحل بالدولة إنما يتمثل فى نفى وسجن واضطهاد الأحرار لأنهم يؤمنون بآراء مخالفة لا يستطيعون إنكارها .

ولا يجب على الحاكم فى نظر اسبينوزا أن يمنح قطاعا من قطاعات المجتمع حرية أكبر من أحد القطاعات الأخرى فلكى يظهر التفوق الحقيقى يجب أن تبسط الحريات على الجميع بمقدار متساو تتيح ظهور القيمة الحقيقة لكل إنسان .

ويمكن تلخيص أفكار اسبينوزا عن الحرية فى أن حرية التفكير والقول يستحيل سلبها من الناس ، وأن الحرية الفردية لا تؤثر على هيبة الحكومة أو حقها طالما أن الحرية الفردية ملتزمة بالقانون ، كما أن هذه الحرية لا تمثل خطرا على الأديان فميدان الفلسفة مختلف عن ميدان الدين .

ناقش اسبينوزا مسألة العلاقة بين السلطة الدينية وبين السلطة الدنيوية ، تلك المسألة العويصة التى خاضت فيها فلسفات العصور الوسطى وفلسفات عصور النهضة ، فدرس تفصيلا نشأة الدولة العبرانية وكيفية قيامها على حكم ثيوقراطى كما درس أهم وظائفها ، وأسباب انهيارها وسقوطها التى من أهمها عدم رضاء الملوك عن إزدياد سلطة الأحبار وقيام الصراع والتناحر بينهما كل يحاول الاستئثار بالسلطة

والقضاء على سلطة الآخر . ثم ذهب الى أن الحكم الثيوقراطى الالهى لا يصلح تطبيقه على شعب آخر غير الشعب العبرانى ، بل أنه قاد الدولة العبرانية ذاتها نحو التدهور والاضمحلال ، والسبب فى ذلك — يرى اسبينوزا — إنما يرجع الى أن مثل هذا النظام الثيوقراطى يخلط بين الدين والدولة أو بين السلطة الدينية وبين السلطة الدنيوية .

ولكن ما هو الحل ؟ يرى اسبينوزا أنه من الضرورى أن تفصل فصلا حاسما بين السلطتين ، وألا نعطى لرجال الدين أى قسط من أمور السياسة . إلا أنه يعود فيؤكد على ضرورة خضوع رجال الدين للسلطة الدنيوية فهو يرى مثلا أن الدين لا يمكن أن تكون له قوة القانون الا اذا ارتأى الحاكم ذلك ، كما ذهب إلى أن الله نفسه لا يحكم حكما مستقلا منفصلا عن رجال الحكم المدنيين ، وأن الشعائر الدينية ذاتها يجب أن تكون متوافقة ومتفقة مع أمن وسلامة الدولة .

ومن ثم ذهب اسبينوزا الى أن « الحكام الدنيويين يجب أن يتمتعوا بالسلطة العظمى فى كل الأمور وفقا للقانون ، وأن رجال الدين وعلى رأسهم البابا والأساقفة والقساوسة يجب أن يطيعوا ويخضعوا للسلطة الدنيوية »[1] .

تحدث اسبينوزا عن الحالة الطبيعية الأولى التى تمتع فيها الانسان الأول بحقوق طبيعية يمنحها إياه قانون طبيعى وما ينجم عن ذلك من حرية تلقائية أنانية يعيش الانسان فيها وفقا للطبيعة محققا رغباته وميوله ونزواته بقدر ما تتيحه له قوته الطبيعية ، وذهب الى أن تلك الحالة كانت مستحيلة الاستمرار فخرج بفكرة التعاقد الاجتماعى ، وقيام الدولة ، وانتقال القانون من قانون طبيعى الى قانون مدنى . وتحول الحرية الانانية الى حرية عاقلة ، وصيرورة العيش وفقا للطبيعة الى العيش وفقا للعقل . وتوقف عند الدولة فدرس كيفية قيامها وأشكالها مركزا على الشكل الديموقراطى الذى يحقق الحرية : حرية الفكر وحرية القول . ثم تطرق إلى

(1) Wright : A history of modern philosophy p 111 .

تصور السيادة ، وغاية الدولة ، وحق المواطنين فى الثورة على الحكومات التى تقاعست عن القيام بتحقيق الأهداف المنوطة بها ، وتغليبه للسلطة الدنيوية على السلطة الدينية فأعطانا بهذا « فلسفة اجتماعية وسياسية أكثر نسقية وأعظم تناسقا وترابطا من تلك التى قدمها هوبز ، كما اعطانا نظرة أعمق وأشمل من نظرة الفيلسوف التجريبى المادى توماس هوبز »[1] والحق أن سياسة اسبينوزا بأكملها هى سياسة العقل المتساوى مع الحرية أو سياسة الحرية المنبثقة عن العقل سواء كان هذا العقل عقل إنسان مفرد أو عقل الدولة* .

(1) Ibid p. 198 .

* ألقت الكثير من الدراسات والأبحاث المزيد من الضوء على فكر اسبينوزا الفلسفى والسياسى ومن أهم الدراسات دراسة Daff , R.A. عن Spinoza's political and Ethical philosophy (Glosgow 1903) ودراسة Balz, A. G. A. عن Spinoza : Writings on political philosophy (New york 1937) ودراسة Elwes عن Works of spinoza (2 vols 1887) ودراسة Pollock , F عن Spinoza : His life and philosophy (London 1899) ودراسة Roth, L. عن Spinoza , ودراسة Welfson عن Spinoza ودراسته عن The philosophy of spinoza والدراسة التى تحمل نفس العنوان السابق والتى قام بها Mckeon , ودراسة Martinean عن Astudy of Spinoza

الفصل الخامس

ليبنتز

أولا

عصره ـــ وحياته ـــ ومؤلفاته

أولا

عصره ــ وحياته ــ ومؤلفاته

١ - عصره :

كان العصر الذى عاش فيه ليبنتز يمثل ثورة عارمة ، جابت كل الآفاق : إن فلسفة وإن علما وإن دينا . وتغلغلت فى سائر جنبات الفكر وتطبيقاته إن طبيعة وإن فنا وإن أخلاقا . وكان من نتيجة هذه الثورة أن ظهرت صولات وجولات تحاول جاهدة هدم صرح القديم ، وإقامة الجديد المبتكر ، مستلهمة من ينابيع التغير ، والتحرر ، ومحاولة السيطرة على الطبيعة أصولها وأسسها .

ومع أن ديكارت قد ثار ثورته الكبرى على كل قديم منحدر إلينا من اليونان ومن فيلسوفها العظيم أرسطو إلا أن ثورته هذه عاشت واستمرت فترات طويلة تتجاذبها عوامل التأييد والاعتراض ، فتارة يعاد الأمل القديم ، وتارة يسيطر الجديد .

ونتيجة لذلك فلقد سادت هذا العصر ، اتجاهات جد متعارضة ، وترعرعت فى كنفه صراعات جد متباينة ، ففى الفلسفة هاجم الكثيرون الميتافيزيقا الأرسطية ، وهاجموا المنطق الأرسطى واتهموه بالعقم والجدب ، كما هاجموا سائر الفلسفات اليونانية ذات النظرة الكلية المطلقة، واتهموا هذه الفلسفات بالنظر فى صيغ جوفاء فارغة لا طائل من ورائها ، ولا نفع لها فيما يتعلق بمحاولة سيطرة الانسان على الطبيعة ، وتقدمه وإرتقائه فى هذه الحياة ، ولذلك فلقد طالب هؤلاء بأن تقتصر مهمة الفلسفة على مجرد توضيح المعانى ، وأن تكون موجهة فى

خدمة البحث العلمى ، والمنهج العلمى فظهرت فلسفات كثيرة تقابل الفلسفات الأرسطية والمدرسية ، وظهر اسحق نيوتن [1] وجاليليو [2] وكبلر [3] وبيكون [4] وغيرهم من الفلاسفة الذين ابتعدوا بأبحاثهم ابتعادا كاملا عن الفلسفة المدرسيه التى ساد الشعور بعقمها وعدم جدواها فى تلك الآونة . ومع ذلك ــ وفى إطار الفلسفة ــ ظهر اتجاه آخر يعود بالفلسفة الى القديم ، ويحاول إثراء الفكر الفلسفى بالنظرات الشاملة والكلية ، والعودة الى المنطق الأرسطى بعد تزويده برموز الرياضة وتطويره فيما يسمى بالمنطق الرمزى .

ومن هنا فلقد عاش أرسطو مرة ثانية فى ثياب جديدة وفى اطار حديث ، فى خضم هذا العصر الرهيب ، يتجاذبه الناس حينا ويلفظونه أحيانا ، ومع ذلك فلقد ظل هو الأساس ، والمحور الذى تدور حوله الأفكار ، وتلتف من ورائه الفلسفات .

وفى العلم بدأت صراعات من نوع جديد ، تستهدف إغلاق الأبواب أمام أى بحث نظرى ، وفتحها على مصراعيها أمام الاختراعات والاكتشافات التى تساعد الانسان وتشد أزره فى محاولة السيطرة على الطبيعة ، فبدأت العلوم تستقل عن الفلسفة تباعا ، متخذة لنفسها من المناهج والطرق والأساليب ما يختلف إن قليلا أو كثيرا ــ مع مناهج وطرق وأساليب الفلسفة . ومن هنا فلقد بدأت تظهر فى الأفق المناهج التجريبية المعتمدة على الاستقراء ، والاتجاهات العلمية القائمة على التجربة والاختراع . وبدت الفلسفة على هذا النحو متعالية على

---

(١) اسحق نيوتن : عالم انجليزى شهير عاش ما بين عامى ١٦٤٢ ــ ١٧٢٧ . اكتشف مبدأ الجاذبيه . وكانت له الكثير من البحوث الطبية والرياضية .

(٢) جاليليو : فلكى ورياضى وطبيعى عاش فى ايطاليا ما بين عامى ١٤٦٦ - ١٥٤٣

(٣) كبلر : فلكى ورياضى عاش ما بين عامى ١٥٧١ - ١٦٣٠

(٤) فرنسيس بيكون : فيلسوف انجليزى عاش ما بين عامى ١٥٦١ - ١٦٢٦ نقد الفلسفه المدرسيه والمنطق الأرسطى ورأى عقمهما . ونادى بضرورة الاعتماد على المنهج الاستقرائى .

الواقع ، متسامية على التجربة ، منغلقة على ذاتها فى إطار فكرى عميق .

ومع ذلك فلقد أعطت الفلسفة للعلم — وما زالت تعطى — من روحها ، ومن صميمها ، الشيء الكثير . فالعلم أياما كان من تجربته لا غنى له عن الفلسفة ، إن فى المنهج ، وإن فى طريقة العرض ، وإن فى المنطق . ولذلك فلقد طورت الفلسفة ذاتها ، وأنتجت فروعا جديدة تستهدف ابتلاع هذه الحركات العلمية فى باطنها فظهرت فلسفة العلوم ، وفلسفة المناهج ، وتخصصت فلسفة العلوم لكى تصبح فلسفة للرياضة أو الطبيعة أو للتاريخ أو للجمال أو للسياسة أو للأخلاق .... الخ .

إن محاولة العلم القضاء على الفلسفة ، أو على الأقل التقليل من شأنها فى إطار محاولة السيطرة على الطبيعة هو أمر محتوم بالفشل ، والدليل على ذلك أن ميتافيزيقيات كاملة ذات نسق فلسفى متكامل قد قامت حتى فى عصر الثورة العلمية ، فظهرت ميتافيزيقا ديكارت واسبينوزا وليبنتز ولا زالت تظهر وسوف تظهر دائما تلك الأنساق الميتافيزيقية ما دامت الحياة وما دام الفكر . والنتيجة هى أن الفلسفة بقيت فى هذا العصر الى جانب العلم وسوف تظل كذلك إلى أبد الأبدين .

ولقد انتشرت الموجة الالحادية انتشارا هائلا فى القرن السابع عشر ، وكان الاتجاه هو الى العالم الطبيعى واتباع المنهج العلمى ، وتفسير كل شيء تفسيرا آليا ميكانيكيا لا يحتاج إلى تصورات دينية أو حتى الى وجود الله ذاته . وقد قبل الكثيرون تلك الموجة الالحادية ، فسادت بينهم الدعوة إلى التحرر الفكرى ، والسير وراء الأهواء والميول دون ما اهتمام بثواب أو عقاب ، وساد الشعور باحتقار الأفكار المجردة وأن كل شيء يجب أن ينتهى الى ضرورة مادية آلية .

وفى مقابل ذلك التيار الملحد ، ظهر تيار مؤمن يحارب الأول . ويحاول أن يثبت أن وجود الله أمر ضرورى ، وأن التفسير الآلى وحده عاجز ناقص لا بد أن

يتمم ويكمل بالتفسير الغائى الذى تغشى الروحية أوصاله . ولقد كان ليبنتز من بين أولئك الذين حاربوا الاتجاه الالحادى ، فقد رأى كما رأى كثيرون غيره « أن تحليل الجسم لا يعطينا العلة الكافية له أو للشكل أو للحركة ، وإذن فيجب أن نبحث عن العلة خارج العالم المادى أى فى الله ... فنحن هنا اذا تعمقنا فى الاتجاه الآلى لتوصلنا إلى إدراك عدم كفايته وإلى ضرورة الالتجاء الى مبدأ آخر هو الله »[1] كما يقول ليبنتز فى المونادولوجيا « ومما هو حقيقى أيضا أن الله ليس منبع الوجود فقط ، وإنما منبع الماهيات أيضا بقدر ما هى حقيقية ، انه منبع ما هو حقيقى فى الممكنات، ولذلك كان فهمنا لله هو فى مجال الحقائق الأبدية أو فى مجال الأفكار التى تعتمد على تلك الحقائق . وبدون الله لا يوجد شيء حقيقى فى الأشياء الممكنة . ولن يكون هناك وجود ، كما أنه لن يكون هناك ما هو ممكن »[2] . ويقول فى فقرة أخرى من المونادولوجيا « الله إذن وحده هو الوحدة الأولية ، أو هو جوهر بسيط أصلى ومنه تنتج وتولد كل المونادات المخلوقة أو المشتقة[3] .

ومن ثم فلقد امتاز القرن السابع عشر بوجود تيارين متعارضين ، ومع ذلك فقد سارا جنبا الى جنب : الأول اتجاه مادى يعتبر العالم الحقيقى الذى يعيش فيه الانسان عالما مكونا من مادة وحسب . والثانى ، اتجاه عقلى روحى تزعمه ديكارت واسبينوزا وليبنتز ، يرى أن العالم مخلوق وأن الله هو الذى خلق عالم الطبيعة من ناحية كما أنه خلق العقل الانسانى والعقول الأخرى من ناحية ثانية .

ومع هذين التيارين المتعارضين ظهرت تيارات متعارضة أخرى « فلقد ابتدأت الامبراطورية الرومانية مع بداية القرن الثالث عشر فى الاضمحلال ، بينما أخذت القوى الأوروبية فى النهوض والازدهار ، ولقد ظهر مفهومان أو تصوران متعارضان

(1) Iwanickl : J. Leibnitz et les demonstration mathematique de l'existence de dieu pp. 69 . 82 .
(2) Leibnitz. G. W. : La Monadologie: para 43 .
(3) Ibid : Para 47 .

فى القرن الخامس عشر ، الأول منهما هو التصور الدينى الكاثوليكى والثانى نجده متمثلا فى حركات الاصلاح والنهضة ... وانقلب كل من هذين التصورين فى بداية القرن السابع عشر الى مفهومى (الكنيسة) من جهة كممثلة للسلطة الدينية ، وإلى (أوربا) من جهة أخرى كممثلة للنهضة العلمية والاصلاحية[1].

وكما ظهرت الصراعات والاتجاهات المتعارضة فى القرن التاسع عشر فى مجالات الفلسفة والعلم والدين ، كذلك اقتحمت الصراعات معاقل الفن والأدب والسياسة والأخلاق فتطورت الفنون الجميلة ، وبدأت تتخذ من السمات ما أبعدها رويداً رويداً عن الطابع الكلاسيكى القديم ، كما أخذ الفنانون فى التحرر من القيم البالية ، ومن الكهنوت الغاشم ، معبرين عن أفكارهم المرتبطة بتلك الفنون كما تبدو لهم ، كما تجول فى خاطرهم غير مرتبطين بأخلاق أو دين أو تراث قيمى ، إلا أن القلة منهم ظل محتفظاً - مع ذلك - بالطابع الكلاسيكى القديم ، واجداً فيه راحته وإمتاعه .

كذلك تنوعت المشارب ، واختلفت الاتجاهات فيما يتعلق بالأخلاق والسياسة ، فظهرت أخلاق العاطفة وأخلاق العقل وأخلاق اللذة وأخلاق الضمير وأخلاق المنفعة وأخلاق الطبيعة وأصحاب مذهب الحاسة الخلقية .

وكان لابد للسياسة بدورها أن تتنوع ، وأن يتعمقها ذلك الصراع الذى ساد المجتمع فى ذلك العصر ، وهز جميع جنباته وأركانه . أما الأدب شعراً كان أم نثراً فإنه لابد أن يتأثر هو الآخر بتلك النزعات والتيارات المتضاربة . ذلك لأن الأدب هو الوعاء الذى يعبر عن الفكر ، ولما كان هذا الفكر متضاربا ومتصارعا فى جميع الأنحاء والاتجاهات ، فلابد أن يشمله هو الآخر التضارب والتصارع .

---

(1) Meyer, R : Leibnitz and seventeenth - Century revolution p. 15.

هذا إذا انتقلنا إلى القرن السابع عشر لندرس الفلسفات التى سادت فيه ، لوجدنا أنواعاً ثلاثة من الفلسفات تختلف بحسب اختلاف المجتمعات، فهناك أولا: الفلسفة المثالية الألمانية ذات النظرة الشاملة والتى تخضع لمبدأ الكل La Tout ، والتى كان يمثلها آنذاك أصدق تمثيل اسبينوزا صاحب مذهب وحدة الوجود الروحية ، وهناك ثانيا : الفلسفة الفرنسية العقلية التى تقسم الأفكار الى أبسطها ، وتنظر فى كل فكرة منها على حدة متوخية الوصول الى الوضوح المطلق أو على حد تعبير بوترو « إن الفكر الفرنسى يختار فكرة واحدة فى الوقت الواحد ، ويبحث عن الوضوح فى كل فكرة منها على حدة »[1] . وخير ممثل لتلك الفلسفة فى هذه الآونة هو رينيه ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة . وهناك ثالثا : الفلسفة التجريبية الانجليزية التى لم تقبل الاتجاه المثالى الواحدى الذى نجده فى الفلسفة الألمانية ، ولا الاتجاه العقلى الفكرى الذى نجده فى الفلسفة الفرنسية ، وإنما كانت فلسفة تجريبية بحتة تعتمد على الاحساس فى إدراك العالم الخارجى ، وعلى الاستبطان وهو عندهم حسى فى إدراك العالم الداخلى . وخير ممثل لتلك الفلسفة التجريبية فى هذه الآونة هو جون لوك .

والواقع أننا إذا كبدنا أنفسنا مشقة البحث عن فيلسوف تجتمع فيه تلك الاتجاهات والتيارات والصراعات التى سادت وانتشرت فى القرن السابع عشر ، فلن نجد مثالا أطيب من ليبنتز : فلقد جمع مثالية الألمان على عقلية الفرنسيين وتجربة الانجليز . وحارب سلطة رجال الدين وساهم فى القضاء على الالحاد ، وبذل جهودا سياسية كبيرة الى جانب اكتشافاته الخصبة فى العلمين الطبيعى والرياضى . كل هذا يجعلنا ننظر الى ليبنتز على أنه مرآة مصغرة للعصر الذى عاش فيه

Boutroux : E. Etudes de la histoire de la philosophie Allemande p. 184 .

٢ - حيــاته :

وحياة ليبنتز تمتاز بكثرة أعماله وأسفاره ومقابلاته وتآليفاته وابتكاراته . ومن الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة من يأخـذ حياته ككل ووحـدة ، ومنهم من يقسمها الى مراحـل معينة ليسهل دراستها والاحاطة بها . وأول تقسيم لحياة ليبنتز نجـده عند فوليه ، إذ أنه يقسم حياة ليبنتز الى فترة مدرسية تمتد من عام ١٦٦٣ إلى عام ١٦٧٢ كتب فيها بحوثه عن « مبدأ التفرد » Principe de l'individuation و « فن الارتباط » L'art de combinatiore وإلى فترة ديكارتية تمتد من عام ١٦٧٢ إلى عام ١٦٧٩ قابل فيها بسكال واسبينوزا ثم وأخيرا الى فترة منهجية نضجت فيها فلسفة ليبنتز واتضح فيها اتجـاهه الأخير وهـذه تبدأ من عام ١٦٧٩ وتنتهي بنهاية حياته[١]

كذلك يقسم إميل بوترو حياة ليبنتز إلى مراحـل ثلاثة هي « مرحـلة أولى تصل الى عام ١٦٧٢ وهي مرحـلة الدراسات والأعمال الأولية ، ومرحـلة ثانية هي مرحـلة الرحـلات والأسفار وتمتد من هذه الأخيرة الى عام ١٦٧٦ ، وأخيرا مرحـلة النتائج .... التي أوضحـت أنه رجـل من رجال الفكر العميق المعروفين عالميا وفي كل وقت »[٢] .

فإذا تبينا أن التقسيم الأول يغفل ميلاد ليبنتز وسنين حياته الأولى ، وإذا انتفعنا بجمال التقسيم الثاني ، استطعنا بدورنا أن نقسم حياة ليبنتز على النحو التالي :

مرحـلة أولى تمتد من عام ١٩٤٦ إلى عام ١٦٧٢ وهي المرحـلة التي تكون فيها ، ومرحـلة ثانية ، وتمتد من عام ١٦٧٢ إلى عام ١٦٧٦ وهي مرحـلة

(١) Fouiée : A. Mémoire sur la philosophie de Leibnitz. Premiere partie .

(٢) Boutroux , E. : La Monadologie, p. 2.

الرحلات والأسفار والبحث العلمي ، ومرحلة ثالثة وتبدأ من هذا العام الأخير إلى عام ١٧١٦ وهي مرحلة النضوج والابتكار والاستقرار .

المرحلة الأولى

مرحلة التكوين ١٦٤٦ - ١٦٧٢

ولد جوتفريد وليم ليبنتز Gottfrid Wilhem Leibinitz فى الثالث من شهر يوليو فى مدينة ليبزج بألمانيا « قبل سنتين من حرب الثلاثين »(١) على ما يذهب رسل وروث ليدياسو . وقد كان والده استاذا للقانون والأخلاق فى جامعة ليبزج ، أما أمه فكانت إبنة استاذ فى الحقوق ، وكانت ذات ثقافة عالية . وكلاهما من أصل ألمانى .

ومن سوء حظ ليبنتز أن توفى والده وهو لايزال بعد فى السادسة من عمره . فتولت أمه تربيته والاشراف على تعليمه وتثقيفه « خلال اتجاهات بروتستانتيه أرثوذكسية »(٢) فتعلم اللاتينية وهو فى الثامنة من عمره ، « وفى الثانية عشر استطاع أن يقرأ اللاتينية واليونانية بسهولة ويسر »(٣) .

وتشاء الأقدار أن تختطف منه أمه وهو لايزال طالبا فى الثامنة عشر من عمره ، فلم يجد بدأ من أن يقوم بتثقيف نفسه بنفسه ، وهو مدعم بمكتبة زاخرة بكتب القدماء والمحدثين ورثها عن والده ، وقد قرأ ليبنتز فى هذه المكتبة كل ما يستطيع قراءته ، وتأثر تأثرا عميقا بفلسفة المدرسيين ولاهوتهم ، حتى أنه كتب لأحد أصدقائه يقول : « كثيراً ما كنت أتساءل — وأنا فى الخامسة عشر من عمرى — أثناء تنزهى فى غابة بالقرب من ليبزج إسمها روزنتال Rosenthal هل احتفظ

(١) Russell, B. : Ahistory of western philosophy p. 604. & Saw, R.L. : Lebinitz, p.g .

(٢) Meyer , R. W. : Leibnitz and seventeenth - century

(٣) Encyclopaedia Britinnica, volume xv, p. 385

بالصور الجوهرية التى قال بها القدماء والمدرسيون أم لا »[1] . كما يذكر عن نفسه أن شعر بلذة عظيمة من مطالعة آثار الأقدمين لأن أسلوبهم أفضل من أسلوب المحدثين الذين يكتبون بطريقة معقدة وملتوية .

وإذن فقد تأثر ليبنتز أثناء حياة امه وبعدها بالفكر الأرسطى والمدرسى ، وأعجب بأسلوب القدماء وبطريقة تفكيرهم . ولكنه لم يقرأ فى مكتبة أبيه للفلاسفة القدماء وحسب بل قرأ أيضا للفلاسفة المحدثين من أمثال كبلر وجاليليو وبيكون وكادران [2] وكامانيلا[3] وديكارت.

وعندما بلغ ليبنتز الخامسة عشرة من عمره التحق بجامعة ليبزج ، وتتلمذ على أستاذه يعقوب توماسيوس Jacob Thomasius الذى كان مشهورا بمعرفته العميقة بفلسفات أرسطو والمدرسيين . وقدم بحثا بعنوان « مبدأ التفرد » Princie de l'individuation عام ١٦٦٦ ، وقد كان هذا البحث بمثابة اللبنة الأولى لبحوث ليبنتز عن الهجاء العام والحساب المنطقى .

ثم قرر ليبنتز بعد ذلك أن يكون محاميا ، فقدم بحثا إلى جامعة ليبزج لينال به درجة الدكتوراة فى الحقوق . ولكن الجامعة رفضت إعطاءه هذه الدرجة لحداثة سنه فقدمه الى جامعة التدورف Altdorf قرب نورمبرج Nuremburg وحاز هنالك قبولا وترحيبا الى درجة أنه طلب من ليبنتز الاشتغال بالتدريس فى هذه الجامعة . ولكنه رفض وفضل الانضمام الى جامعة نورمبرج ، « وكان اهتمامه هناك منصبا على الكيمياء »[4] « وانضم هناك الى جمعية روز ـ كروا »[5] . وأيضا تعرف

(1) Archambault : p. Leibnitz, pp. 7-8 .

(2) كادران : عالم ومفكر ايطالى عاش ما بين عامى ١٥٠١ - ١٥٧٦ .

(3) كامبانيلا: فيلسوف ايطالى كان من أوائل من وضعوا أسس النظرية التجريبية فى دراسة العقل البشرى . عاش مابين عامى ١٥٦٨ - ١٦٣٩ .

(4) Encyclopaedia Britinnica, volume xv p. 385

(5) Brehier, E. : Histoire de la philosophie. Tome 11 p. 233 .

هناك على البارون بوانبرج (Boinbourg) رئيس وزراء جان فيليب أمير ميانس . فأعجب الدبلوماسى العجوز بحصافة ليبنتز والحقه به ، واستصحبه معه الى فرانكفورت حيث شغل ليبنتز الشاب منصب مستشار قانونى لحاكم المدينة .

وبهذا التعيين انتقل ليبنتز من عزلة المدارس والجامعات الى الحياة العامة والسياسية ذات الرحابة والاتساع العظيمين ، فاهتم الفيلسوف بمشاكل عصره ، وأخذ يساهم قدر استطاعته فى أهم الأحداث التى تقع حوله ، محاولا التوفيق ما أمكن بين وجهات النظر أيا ما كان من أمر تعددها وتشعبها . وكان من نتيجة اتصاله بالحياة الواقعية للبشر ، وصلاته المتعددة بأنواع وأشكال عديدة من الشخصيات ، أن خرج ليبنتز بنظرية جديدة لتعليم التشريع Jurisprudence . كما أخذ ليبنتز فى هذه المرحلة فى إخراج رسائل عديدة عن أسلوب فيزوليو [1] الفلسفى ، وفى « الحركة المجردة » وفى « الحركة الحسية » ثم انتهت هذه الفترة بمراسلاته مع أرنو [2] التى عرض فيها نظريته فى الجوهر والمونادات والحساب اللامتناهى . كما ألف فى هذه الفترة دراسات مختلفة تنم عن اهتمامه بالمسائل الدينية بوجه خاص ، من ذلك كتابه المسمى « اعتراف الطبيعة ضد الملحدين » .

المرحلة الثانية

مرحلة الأسفار والبحث العلمى ١٦٧٢ - ١٦٧٦

وتمتاز تلك المرحلة كما يتضح من عنوانها بكثرة الأسفار التى قام بها ليبنتز من

(١) فيزوليو : كاتب ايطالى من كتاب القرن السادس عشر ، دافع عن المحدثين ضد المدرسين .

(٢) أرنو : لاهوتى ومنطقى ورياضى فرنسى ، عاش ما بين عامى ١٦١٢ - ١٦٩٤ . وساهم فى تأليف جزء من منطق بورويال .

جهة ، وبظهور الاختراعات والابتكارات العلمية من جهة أخرى ، وفى بداية هذه المرحلة وفى عام ١٦٧٢ نجد ليبنتز يسافر إلى فرنسا فى مهمة دبلوماسية مؤداها اقناع لويس الرابع عشر بغزو مصر وازالة سلطان العثمانيين بدلا من غزو ألمانيا أو أية دولة أوروبية أخرى . ومع أن ليبنتز فشل فى مهمته الدبلوماسية تلك ، إلا أنه نجح من جهة أخرى فى الاتصال بالأوساط العلمية والفلسفية فى فرنسا ، فظل مقيما فى باريس منصرفا إلى دراسة الرياضيات واتقانها . واتصل هناك ببسكال[1] الذى كان له شأو كبير فى الرياضيات واختراع الالات الحاسبة ، وما لبث ليبنتز أن اخترع فى باريس آلة حاسبة على غرار آلة بسكال ، ولكنها تمتاز عنها بأنها تنجز عمليات الضرب والقسمة ، وكذلك جمع الكسور وطرحها ، فى حين أن عمل آلة بسكال كان قاصراً على عمليتى الجمع والطرح بالنسبة للأعداد الصحيحة وحسب . فكانت آلة ليبنتز « تحسينا وتطويراً لآلة بسكال »[2] .

كذلك اتصل ليبنتز اثناء اقامته بباريس بأرنو وتناقش معه فى بعض المسائل الفلسفية ، كما اتصل بمالبرانش[3] وتناقش معه حول نظريته « الرؤية فى الله » . كما تقابل مع هوجنز Huyghens[4] الذى أطلعه على نهج بسكال .

وفى عام ١٦٧٣ سافر ليبنتز إلى انجلترا حيث عرض آلته الحاسبة على الجمعية الملكية بلندن ، فانتخبته الجمعية عضوا بها . وقد حاول ليبنتز أن يتصل بهوبز[5] إلا أن محاولته هذه باءت بالفشل ، نظراً لكبر سن هوبز فى ذلك الوقت ، ولأن حالته الذهنية فى هذه الآونة كانت لا تسمح بمثل تلك المقابلات . إلا أن ليبنتز

---

(١) بليز بسكال : فيلسوف وعالم فرنسى كبير عاش ما بين عامى ١٦٢٣ - ١٦٦٢ ومزج الفلسفة بالدين .

(٢) O' Conner, Acritical history of western philosophy . p. 220

(٣) نقولا مالبرانش : ١٦٣٨ - ١٧١٥ . ديكارتى النزعة وصاحب نظرية الرؤية فى الله .

(٤) هوجنز : رياضى وطبيعى وفلكى عاش ما بين عامى ١٦٢٦ - ١٦٩٥ .

(٥) توماس هوبز : ١٥٨٨ - ١٦٧٩ فيلسوف انجليزى ومؤلف التنين .

اتصل بروبرت بويل[1] العالم الفيزيقى .

ولقد زار ليبنتز بعد ذلك لندن للمرة الثانية فى أكتوبر عام ١٦٧٦ حيث قضى أسبوعا واحدا ، ثم عاد إلى أمستردام حيث قضى أربعة أسابيع مع شيلر أحد تلاميذ اسبينوزا ، وقابل اسبينوزا فى نوفمبر عام ١٦٧٦ فى بلدة Haque واطلع على كتابه الرئيسى « الأخلاق » وأعجب به ، إلا أن مناقشاته مع اسبينوزا حول الكتاب أظهرت بعض عيوب فلسفة اسبينوزا .

ومن الصعب القول بأن ليبنتز استفاد كثيرا من إقامته أو زيارته للندن « اللهم إلا دراسته للرياضة العليا »[1] وبعض المسائل الفيزيقية . أما فترة إقامته فى باريس فقد توجت بإعلان نظريته فى الحساب اللامتناهى التى انتهى منها عام ١٦٧٦ والتى أثارت موجات عالية من النقاش بينه وبين نيوتن ، فلقد ادعى نيوتن بأنه اسبق من ليبنتز فى هذا الاكتشاف ، وادعى ليبنتز العكس « فكان الصراع بينهما محوره أسبقية الحساب اللامتناهى »[2] .

وقد كانت لليبنتز ردود ومناقشات حول تلك الأسبقية رد عليها نيوتن بقوله « إن لى منهجا مماثلا لايختلف عن منهج ليبنتز إلا فى طريقة الاصطلاح الرمزى »[3] . إذن فإن نيوتن نفسه يعترف بأنه توصل فى نفس الوقت الذى توصل فيه ليبنتز إلى اكتشاف الحساب اللامتناهى ، وما الفرق بينهما كما يقرر نيوتن نفسه فى كتابه « المبادىء الرياضية للفلسفة

(١) روبرت بويل : كيماوى وطبيعى ايرلندى : ينسب اليه قانون بويل فى العلاقة بين الضغط والحجم .

(٢) Latta : R. : The Monadology and other philosophical writings of Leibnitz . p.7.

(٣) Arcnambault , p. : Leibnitz p. 18 .

Piat, C. : Leibnitz p. 133 .

الطبيعية » إلا فى الاصطلاح . والواقع أن هناك إختلافا بينهما ، اذ بينما يعتمد ليبنتز على الميتافيزيقا يعتمد نيوتن على التجربة كما « بدأ ليبنتز بحثه بفكرة العدد ، ولذلك امتاز بحثه بطابع استاتيكى أما نيوتن فبدأ بفكرة الحركة ، ومن ثم امتاز بحثه بالطابع الديناميكى[1] .

وعلى ذلك نستطيع أن نقرر بأن اكتشاف ليبنتز كان أصيلا ولم يكن متأثرا باكتشاف نيوتن ، وأن اكتشافه هذا منبعثا من الميتافيزيقا والمنطق الرياضى لا من الفيزيقا والتجربة .

المرحلة الثالثة

مرحلة النضوج والابتكار والاستقرار
١٦٧٦ - ١٧١٦

استقر ليبنتز مدة زمانية طويلة إلى أواخر حياته وبلغت أربعين عاما فى هانوفر ، وكان عمله فى تلك المدينة هو مديرا لمكتبتها . ولقد امتازت هذه الفترة بتطوير أفكاره ونضجها ، ولكنه ظل مهتما رغم هذا بالمشاكل الحيوية والمدنية التى تقع فى الحياة اليومية . فنجده يحاول التوفيق بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية ، وألف كتابا فى هذه الناحية هو النظام اللاهوتى Systema theologicum ، وأوشكت أن تعقد مؤتمرات الصلح بين الكنيستين ، لولا رفض البعض لاقتراح ليبنتز هذا ، ففشل مشروعه فى توحيد الكنيستين .

وكان أمير هانوفر وهو الدوق برانشفيك قد كلف ليبنتز باتمام كتابة تاريخ عائلة برانشفيك ، فسافر من أجل هذا الغرض لمدة ثلاث سنوات تبدأ من عام ١٦٨٧ إلى ألمانيا وإيطاليا منقبا فى مكتباتها عن مراجع وأصول تعينه فى وضع هذا التاريخ . ولقد نشر ليبنتز ما توّصل اليه فى كتاب خاص أسماه « حوليات

---

(١) Ibid : p. 136

آل برانشفيك (Annales Bronsvicienne) « ولكن ليبنتز لم ينشر إلا ما أنجزه فقط وهى الأجزاء الأولى من تلك الكتاب »[1] .

كما نجد ليبنتز أيضا فى هذه المرحلة الثالثة يشير على أمير برنبرج أن يؤسس أكاديمية علمية فى برلين ، فتم تأسيسها عام ١٧٠٠ وانتخب ليبنتز رئيسا لها مدى الحياة . وقد حاول فى هذه الفترة أيضا عرض مشروعه فى غزو مصر على شارل الثانى عشر غير أن هذا الاخير هزم أمام بطرس الأكبر قيصر روسيا فى معركة Poltava . وهنا نجد ليبنتز يحاول زيارة قيصر روسيا والتحدث إليه مؤملا الاقامة معه . ولكن سرعان ما جاءه استدعاء من امبراطور النمسا يأمره فيه بالعودة إلى فينا على عجل لتهيئة عقد معاهدة بين روسيا والنمسا ضد فرنسا . وقد أقام ليبنتز فى فينا من أجل هذه الغاية بين عامى ١٧١٢ – ١٧١٤ وتعرّف فى هذه الفترة على أوجين Eugene أمير سافوى .

وفى هذه المرحلة الثالثة أيضا نجد فلسفة ليبنتز قد تطورت وتبلورت وبلغت نضجها النهائى ، فلقد انتهى فى هذه الفترة من صياغة حسابه اللامتناهى الصياغة النهائية ، وأشار الى بعض التعديلات على نظرية ديكارت الفيزيقية مدخلا فكرة الاتصال أو الاستمرار . وتم نشر مقاله فى الميتافيزيقا عام ١٦٨٦ ، وقام ببعض المراسلات مع أرنو . وفى عام ١٦٩٥ نشر مذهبه الجديد فى الطبيعة واتصال الجواهر Systeme nouveau de la nature et de la communication de substances, الذى لم ينشر الا بعد وفاته فى عام ١٧٦٥ . وفى عام ١٧١٠ نشر كتابه الالهيات Theodicee وهو أكثر كتبه إنتشارا وشعبية وقد ألفه بناء على طلب صوفيا شارلوت ملكة بروسيا ليحاول فيه أن يجيب على ما أثاره بايل Bayle[2] فى معجمه من مشكلات تمس الحرية الانسانية ووجود الشر فى العالم ، وأخيرا نشر مقاله المونادولوجيا La Monadologie ومبادىء

(١) Archambault, p.: Leibnitz p. : 12

(٢) بير بايل : عاش بين عامى ١٦٥٥ – ١٧٢٣ . مؤلف المعجم التاريخى والنقدى .

الطبيعة والعناية Principe de la nature et de la grace fondee en raison حيث عرض فيهما آراءه الأخلاقية والدينية والفلسفية عرضا موجزاً وكاملا .

وفى ١٤ نوفمبر عام ١٧١٦ توفى ليبنتز فى هانوفر ، بعد مرض قصير بالطاعون ، ولما حضرته الوفاة رفض استدعاء رجال الدين حال نزعه . وكان لا يمارس طقوس العبادة إلا نادرا وقد اعتبره الجمهور زنديقا ، على الرغم من أن روحه كانت مشبعة بعاطفة التدين والتقوى . وكان جنازه ليبنتز أمرا لا يتناسب مع نشاطاته المتعددة وابتكاراته المختلفة التى كرس لها وقته وجهده طوال حياته ، إذ لم يشيعه فى جنازته إلا إنسان واحد هو أمين سره ، بينا قابلت الأكاديمية العلمية التى أسسها فى برلين موته بعدم الاكتراث . كما قابلت الجمعية الملكية فى لندن والتى كانت قد انتخبته عضوا فيها ــ قابلت ــ موته بالصمت التام . ولم يهتم به سوى فونتنل[1] الذى أقام حفلا لتأبينه .

ولكن سواء أكانت جنازته تتناسب أو لا تتناسب مع عظمته وقوته الفلسفية والعلمية ، فمما لا شك فيه أن فيلسوفنا كان واسع المعارف متنوع المشارب ، وكان يساهم فى جميع النشاطات والميادين ويشارك فيها بقسط وافر . يقول كريسون « لقد كانت حياته مليئة بالنشاطات المختلفة ، فكان فيلسوفا ولاهوتيا وعالم نفس ، كما كان أيضا مؤرخا ومشرعا ودبلوماسيا وفقيه لغة « ولقد شارك فى كل دوائر المعرفة الانسانية »[2] . كما أنه يدعى دائما باسم « مؤسس الديناميكا الحديثة »[3] .

لقد كان ليبنتز ذا عقل موسوعى ، أراد وهو شاب تأليف قاموس محيط ووضع لغة عالمية ، وتشييد الهجاء العام . وكتب وراسل فى مواضيع كثيرة .

(١) برنوفادى فونتنل : عاش ما بين عامى ١٦٥٧ – ١٧٥٧ ، عضو فى الأكاديمية الفرنسية وسكرتير أكاديمية العلوم .

(٢) Cressen , A. : Leibnitz, sa vie, son oeuvre, sa philosophie. p. 1.

(٣) Meyer, R, W. : Leilnitz and the seventeenth - century revolution p. 118.

وكان عبقريا فذا ، كريم الخلق ، لطيفا طيبا حلو المعشر ، متجردا إلا عن شعوره بشخصيته وحبه للمجد . وكان يجمع إلى العقل النظرى عقلا عمليا ، ويؤلف بين إبداع الشاعر وتأمل الفيلسوف . تحدث عن نفسه فقال : هناك أمران استطعت بهما نوال بغيتى من العلم ، أولهما اعتمادى على نفسى فى التحصيل بدون معلم . والثانى هو تعودى على البحث فى كل موضوع عن الفكرة الجديدة التى يتضمنها لا قتناصها وضمها بسرعة إلى معرفتى السابقة . وبذلك تمكنت من أن أوفر على عقلى مشقة حفظ أشياء كثيرة تافهة .

ولقد كتب ليبنتز معظم مؤلفاته باللغة الفرنسية واللغة اللاتينية ، لأن اللغة الألمانية لم تكن ذائعة فى نطاق العلم فى أوربا فى ذلك الوقت . والثابت أن مذهبه الفلسفى لم ينشأ نشأة عفوية تلقائية ، بل كان نموه صدى الاتصال المتبادل المطرد بين فكر الفيلسوف وبين التيارات الفكرية المعاصرة . فقد جمع ليبنتز فى نفسه نشاطا جما ، وخيالا خصبا ، جنبا إلى جنبا مع قوة خارقة فى التفكير النظرى والعملى .

ونجد لديه بالاضافة إلى ذلك نزعة توفيقية عجيبة ، فهو يفلسف ويكتشف ويحاول أن يجمع بتلابيب الفلسفات القديمة والمعاصرة له فى نسق فلسفى واحد . وهو يحاول ايضا أن يوحد بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية .... الخ . وصفوة القول أن ليبنتز يمتاز بميزتين أولاهما هى التعددية والثانية هى التوفيقية حتى أن ديدرو[1] ليقول عنه « قد ينزع الانسان وهو يقارن مواهبه بمواهب ليبنتز إلى طرح الكتب جانبا وإلى البحث عن زاوية مجهولة فى العالم ليموت فيها بسلام . لقد كان عقل ليبنتز عدوا لكل فوضى حتى إن أكثر الأشياء تعقيدا كانت تنتظم بمجرد تفكيره فيها . وقد جمع بين ميزتين قد تكون الواحدة منهما منافية للأخرى ، وهما روح الاكتشاف وروح المنهج[2] .

(١) دايدرو : عاش ما بين عامى ١٧١٣ ١٧٨٤ واشترك مع دالامبير فى وضع موسوعة فى الفنون والعلوم .

(٢) Latta, R. The Monadology and other philosophical Writings of Leilnitz, p. 17 .

كما يمتاز ليبنتز علاوة على تعدديته وتوفيقيته التى يمكن إرجاعهما إلى روح الاكتشاف والى روح المنهج على حد تعبير ديدرو إ بميزة أخرى وهى التعمق فى الاشياء بغية الوصول الى مبادئها الاولى وأصولها النهائية ، ففى رياضياته يتجه إلى التحليل بغية الوصول إلى البديهيات والمسلمات ، وفى فلسفته يصل الى الموناد الذى لا يتجزأ والذى يقيم عليه كل ميتافيزيقاه ، وفى المنطق يصل أيضا الى الموناد الذى اعتبره القضية التى يتضمن موضوعها محمولها . وفى هذا يقول باروزى « ويجب أن نبحث دائما فى ليبنتز سواء فى رياضياته أو فى فلسفته ... يجب أن نبحث بعمق فى أصل الأفكار[1] .

ونظرا لأعمال ليبنتز الجيدة والمتعددة ، ولما امتاز به من نزعة منهجية ، وما اتصف به من عمق وتحليل ، ونظرا لاختراعاته الأصيلة ، ولبحوثه الرائعة ، فلقد أجمع الكثيرون على أنه كان فيلسوفا عظيما ، وعبقرية فذة فى جميع الميادين . يقول روجرز « لقد أظهر ليبنتز عبقرية فذة أخذ بها العالم فى ميادين عدة : فى الرياضيات ، و فى القانون ، وفى التاريخ ، وفى الدين وفى المعرفة[2] . كما يضعه رايت على قدم المساواة من فلاسفة عصر النهضة ، على الرغم من أن له بعض الأفكار من عصر التنوير ، بل إنه تجاوز ذلك العصر بكتابه (مقالات جديدة فى العقل البشرى) . وأكثر من ذلك فان لليبنتز أن يعتبر نفسه بأفكاره عن نسبية الزمان والمكان وباهتمامه بالمنطق الرمزى وغير ذلك من الأفكار بين زمرة فلاسفة القرن العشرين[3] . كذلك تذهب روث ليدياسو إلى أن ليبنتز « احتل مكانا مشرفا باختراعه للحساب اللامتناهى وبتأسيسه المنطق الرمزى »[4] .

كل ذلك يجعلنا نقرر ونردد مع مارى موريس وبقوة أن ليبنتز « كان ألمع

(١) Barozi, Leibnitz et l'originisation religeuse da la Terre. p. 197.

(٢) Rogers : Astudent's history of philosophy . p.278.

(٣) Wright : Ahistory of modern philosophy. p.p 114-115.

(٤) Saw, R. L. : Leibnitz . p. 17.

شخصية بين فلاسفة عصره »[1] .

٣ – مؤلفاته :

كان ليبنتز غزير التأليف ، خصب المادة ، ولم تنصب مادته ولا تأليفاته على الناحية الفلسفية وحسب ، بل ألّف وكتب أيضا فى جميع الميادين . يقول كريسون « لقد أحصى رافييه Ravier عام ١٩٣٧ مؤلفات ليبنتز فوصلت إلى حوالى تسعمائة مؤلف . أما شريكر Schrecker فقد ضغط المؤلفات فى ثلاثمائة مؤلف وحسب »[2] .

ومع ذلك فلم ينشر ليبنتز فى حياته الا كتاب الالهيات ، إلى جانب بعض المقالات والنثريات التى نشرها فى مجلة Journal des savants وفى مجلة Acta Bruditorum أما كتابه « مقالات جديدة فى العقل البشرى » الذى رد فيه على لوك فصلا فصلا فلم ينشر فى حياة ليبنتز وإنما نشر بعد وفاته وفى عام ١٧٦٥ . أما بقية مؤلفاته الأخرى فظلت محفوظة فى مكتبة هانوفر ولم تنشر إلا على يد راسب Raspe عام ١٧٦٥ ، ودوتنز Dutens عام ١٧٨٦ ، وإردمان Erdman عام ١٨٤٠ ، وفوشيه دى كاريه Fouher de Ceriel ١٨٥٦ – ١٨٧٥ ، وجرهار Grerhardt ١٨٧٥ – ١٨٩٠ ، وجانيه Janet عام ١٨٦٦ ، ولويس كوتيرا Louis Couturat عام ١٩٠١ ، وأخيرا باروزى Baruzi ، ويضيف كريسون إلى هؤلاء الناشرين « أو كلوب والأكاديمية العلمية لبروسيا »[3] .

أما عن مؤلفات ليبنتز ذاتها فهى كما قلنا عديدة لا تحصى ، وسنقتصر هنا على ذكر بعض المراجع والمراسلات الفلسفية وهى :

(١) Morris, M.: philosophical writings of Leibnitz. introduclien. P. Vii .

(٢) Cresson, A: Leibnitz, Savie, son oeuvres, sa philosophie p. 63.

(٣) Ibid : P. 64 .

1 . corresponde with philipp and others regarding The philosophy of Descartes . 1679 - 1680 .

وقد نشره جرهار باللغة الفرنسية فى طبعته .

2 . Meditationes Gognitione, Veritate et idéis. 1684 .

نشر فى مجلة Acta Eruditorum وفى طبعة جرهار واردمان .

3 . Correspondece with Arnould . 1686 - 1690 .

نشرت عام ١٨٤٦ باللغة الفرنسية . طبعة جرهار .

4 . Discourse on metaphysic . 1686 .

طبعه جرهار .

5 . Extrait d'une lettre de Mr. Bayle, 1687 .

طبعة جرهار .

6 . De vera methodo philosophiae et theologiae . 1690 .

طبعة جرهار واردمان .

7 . L'essence du corps consiste dans L'etendue, 1691 - 1693

نشر فى مجلة Jouranal des savants طبعة جرهار واردمان

8 . Animadversioner in partem generalem principiorum cartesionorum. 1692.

نشرت عام ١٨٤٤ وذكرت فى خطاب بيرنويلى Bernouilli عام ١٦٩٧ .

9 . De Montionibus juris et justitiae. 1693 .

نشرت فى حياة ليبنتز . طبعة اردمان .

10 . De primae philosophiae emondatione et de notione substantieo . 1694

نشرها ليبنتز فى مجلة Acta Eruditorum طبعة جرهار واردمان .

11 . Systeme nouveau de la nature et de la communcation des substances, 1695 .

بها تفسيرات ثلاثة للمذهب ، نشرت فى مجلة Jouranal des Savants طبعة جرهار واردمان .

12 . Schreiben on Gabriel Wagner Von Nutzen der Vernumftkunst order logik 1696.

نشرها جرهار عام ١٨٣٨ . طبعة جرهار واردمان .

13 . De reurm origin atione radicali . 1697 .

نشرها اردمان عام ١٨٤٠ .

14 . De ipsa Natura, Sive de vi insiste actionibusque Creaturearum . 1698.

نشرت فى مجلة Acta Eruditorum . طبعة جرهار .

15 . Various papers on cartesienism . 1700 - 1702 .

طبعة جرهار .

16 . Cosidér ations sur la doctrine d'un esprit universel 1762 .

نشرها اردمان عام ١٨٤٠ .

17 . Sur ce qui passe Le Sens et la matiére . 1702

وهو خطاب للأميرة صوفيا ملكة بروسيا . طبعة جرهار .

18 . Nouveaux essais sur l'entendement hamain 1704 .

نشرها Raspe ١٧٦٥ .

19 . Consider ations sur les principes de vie et sur les natures plastiques . 1705

طبعة جرهار واردمان .

20 . Ad rev patrem de Bosses Epistolae, 1706 - 1716 .

اردمان فتحتوى على ٢٩ خطابا فقط .

21 . De Modo distinguendi phaenomena realia ab imagin aries .

طبعة جرهار واردمان .

22 . Animadversiones ad jon, G. W. Wachteri librum de recondite Hebracorum philosphia . 1708 .

وهى تتضمن نقد فلسفة اسبينوزا . نشرها فوشيه دى كاريه عام ١٨٥٦ . طبعة جرهار واردمان .

23 . Commentation de Anima Brutorum . 1710 .

نشرها كارثولت عام ١٧٣٠ .

24 . Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, La Liberité de l'homme et l'origine du mal . 1710 .

نشرت فى حياة ليبنتز ، طبعة جرهار واردمان .

25 . Ver der A. G Lackseligheit. 1710 .

طبعة جرهار واردمان .

26 . Principe de la nature et de la grace fondée en raison . 1714 .

طبعـة جرهار واردمان .

27 . La Monadologie .

نشرها اردمان ١٨٤٠ . وترجمت الى الألمانية واللاتينية والانجليزية .

28 . Correspondence with Bourguet. 1709 - 1716 .

29 . Correspondence with Nicholas Remondi, 1713 - 1716 .

30 . Correspondence with clarke . 1715 - 1716 .

ثانيـــا

المــزاد : طبيعتـه وطوائفـــه

ثانيا

الموناد : طبيعته وطوائفه

أن أول ما يقابلنا ونحن بصدد دراسة فكرة الجوهر فى فلسفة ليبنتز هو مصطلح الموناد ، ذلك الاصطلاح الذى استمده ليبنتز من كلمة « المونـاس » الاغريقية ، والتى تعنى الوحدة أو ما هو واحد .

نقول إن ذلك الاصطلاح هو أول ما يقابلنا ، ونقول أيضا أنه أهم فكرة فى فلسفة ليبنتز كلها . بل قد لا نكون مغالين اذا قررنا أن فلسفة ليبنتز كلها إنما تقوم ابتداء من هذه الفكرة .

لذلك كان لا بد لنا من دراسة هذا المصطلح « الموناد » من زوايا متعددة ، فندرس أولا معنى هذا الاصطلاح ، وكيفية استخدامه خلال عصور الفكر الفلسفى إلى أن وصل الى ليبنتز ، ثم ندرس ثانيا طبيعة هذا الموناد من الناحية الكمية والكيفية ومن ناحية تغيره وتحركه . كما ندرس ثالثا طوائف المونادات وخصائص كل طائفة منها . وينتج عن هذه الدراسات دراسة رابعة للمذهب الحيوى فى فلسفة ليبنتز .

وبعد أن تتضح أمامنا معالم الطريق ، وبعد أن نعرف كل ما يتعلق بالموناد هذا المصطلح الليبنتزى المحورى ـــ نعرج على المنطق ، لكى نرى كيف استطاع ليبنتز أن يصيغ أبحاثه المنطقية ابتداء من الموناد ، أو بمعنى آخر كيف أن منطق ليبنتز ما هو إلا منطق مونادى فى آخر الامر .

الكلمة ومعناها :

يقرر ليبنتز فى مبادىء الطبيعة والعناية ، أن كلمة المونادا مشتقة من كلمة « الموناس » الاغريقية والتى تشير كما قلنا « الى الوحدة أو الى ما هو واحد »[1] ويتبع ذلك أن هذا المصطلح « المونادا » ما دام يشير الى الوحدة أو الى ما هو واحد ، فهو يوضع دائما فى مقابل الفلسفات الثنائية أو الاثنينية ، كما يوضع أيضا فى مقابل الفلسفات التى تنادى بأن العالم مكون من مادة وروح أو نفس وجسم أو من جوهرين متباينين .

ولقد أخذ هذا المصطلح معنى فرد فيقال جوهر فرد وجواهر أفراد ، كما أخذ معنى الجزء الذى لا يتجزأ عند المسلمين ، وأخذ أيضا معنى الذرة Atom عند الذريين . والنقطة الرياضية عند الرياضيين ، والنقطة الفيزيقية عند الطبيعيين وأيضا النقطة الميتافيزيقية عند الفلاسفة .

ولكن شتان بين معنى الذرة التى نادى بها لوقيبوس وديمقريطس وأبيقور فى العالم اليونانى القديم وبين معنى المونادا عند ليبنتز ، فبينما الذرات مادية بحتة عند أصحاب المدرسة الذرية ، نجد أن المونادات عناصر روحية ، أو ذرات روحية ، أو مراكز روحية . وما أبعد المادة عن الروح .

حقا لقد قال المسلمون بشيء أقرب من هذا ، فنادوا بأن الجواهر الأفراد أو الأجزاء التى لا تتجزء روحية وليست مادية . ولكن الباعث الى قولهم هذا كان دينيا وليس ميتافيزيقيا كما سنثبته فيما بعد .

وليس المونادا نقطة رياضية ، مسلوبا من جميع الكيفيات ، بل يطالعنا ليبنتز فى سياق فلسفته بأن المونادات تختلف كيفا وإلا لما تمايزت ، كما أن المونادا الليبنتزى حاصل على قوة وحياة ونشاط ، ويحتوى فى داخله على مبدأ تغيره . ومن هنا

(١) Leibnitz, principe de la nature et dé la grace, para I .

كان المونادا بعيدا عن معنى النقطة الرياضية .

ولا نستطيع أن نقرر بأن المونادا نقطة فيزيقية وحسب : والا فما القول فى الله وهو موناد أعظم ، وما القول فى النفس أو الروح وهى مونادات أيضا من شكل لطيف ؟

ونفس الأمر ينسحب أيضا على النقطة الميتافيزيقية فلو كان المونادا نقطة ميتافيزيقية وحسب ، فما القول فى العالم الفيزيقى وفى النباتات والحيوانات وهى مونادات أيضا .

يبقى إذن أن يكون المونادا هو الذرة الروحية التى يتركب منها العالم الطبيعى وما بعد الطبيعى على السواء .

ولقد استخدم هذا المصطلح بالمعنى الليبنتزى لأول مرة بواسطة جيوردانو برونو مفكر عصر النهضة . فيقرر لا لاند فى معجمه « بأن هذا المصطلح استخدام بوضوح عند برونو وفان هلمونت وأخيرا نجده عند ليبنتز الذى حدده بأنه جوهر بسيط يدخل فى تكوين المركب »[1][2] .

ولا ندرى على وجه الدقة ـ وكتابات ليبنتز بين أيدينا ـ ما إذا كان ليبنتز قد اطلع على برونو بطريق مباشر أو غير مباشر ، إذ بينما يذهب البعض إلى أن « برونو أول من اصطنع هذا الاصطلاح فأخذه عنه ليبنتز »[3]، يذهب البعض الآخر إلى القول « بأن ليبنتز استعار هذا المصطلح من برونو وإن كان عن طريق غير مباشر وهو طريق فان هلمونت »[4] فيقرر لاتا « بأن هذا المصطلح استخدم

(١) فان هلمونت : ١٦١٨ - ١٦٩٤ . كيماوى وعالم نفس وطبيب من أسرة نبيلة وكانت له بحوث علمية هامة .

(٢) Lalande, A. : Vocabulaire technique et Critique de la philosophie. p. 292.

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٦ .

(٤) Encyclopaedia Bratinnica. vol XVII. p. 685

عن طريق معاصر لليبنتز هو فان هلمونت »[1] ويقف رايت موقفا غير محدد من تلك المسألة إذ أنه يقول « والجواهر أو مراكز القوة التى هى عند ليبنتز الحقائق القصوى للعالم يسميها ليبنتز بالمونادات ، ذلك الاصطلاح الذى استخدمه جيوردانو برونو بوضوح ، والذى ربما يكون ليبنتز استعاره أو لم يستعره منه[2] ومن المحتمل أيضا أن يكون ليبنتز قد اطلع على برونو أثناء زيارته لايطاليا ، ومن المحتمل أيضا أن يكون اطلاعه على برونو عن طريق فان هلمونت .

وسواء أكان ليبنتز اطلع على برونو بطريق مباشر أو غير مباشر ، فإن التشابه الكبير بينه وبين هذا الفيلسوف يجعلنا نقرر بأن ليبنتز تأثر ببرونو واخذ عنه ذلك المصطلح . « فالمونادات هى الوحدات القصوى التى يتكون منها العالم طبقا لبرونو وليبنتز »[3]. كما أن « برونو ألف كتابا بعنوان (الموناد والعدد والشكل) عام ١٩٥١ »[4] يتكلم فيه عن المونادات واجتماعها وأشكالها بالمعانى التى نجدها مبسوطة بصورة أوسع وأعمق عند ليبنتز .

والخلاصة أن ليبنتز استعار هذا المصطلح من جيوردانو برونو ، سواء عن طريق مباشر أو غير مباشر ، كما جعله أساسا لمنطقه الذى كان له شأن كبير فى عالم المنطق ، بل وأكثر من ذلك كله جعله عنوانا لمقالته التى تعد أكثر ما كتب تعبيراً وتلخيصا ونضجا وهى المونادولوجيا .

الموناد ـــ ما هـو ـــ وما طبيعته :

أكد اسبينوزا مذهب وحدة الوجود ، تلك الوحـدة التى جمعت ما تركه ديكارت منفصلا ، أعنى جمعت الجوهر الروحى والجوهر المادى ، والجوهر الالهى

(١) Latta : R. : The Monadology and other philosophical writings of Leibnitz, p. 34 .

(٢) Wright, W. : Ahistory of modern philosophy . p. 120.

(٣) Ilid : p. 622 .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . ص ٣٤ .

فى وحدة عليا تتسامى على كل انفصال . ومع أن ليبنتز لم يوافق تماما على الموقف الاسبينوزى إلا أنه « شعر بالحاجة التى شعر بها اسبينوزا من قبل الى وحدة أكثر معقولية للأشياء »[1] ولكن تلك الوحدة التى قال بها ليبنتز ليست وحدة وجود على غرار وحدة اسبينوزا وإنما هى وحدة من نوع آخر . لنقترب الآن من فكر ليبنتز لنرى دقائق تلك المسألة .

ففى إدراكنا لعالم الموضوعات نحن لا ندرك الوحدات أو العناصر التى يتكون منها ، ومع ذلك فلا بد لنا من التسليم بأن هذه الوحدات يجب أن توجد ، لأن عالم الموضوعات الذى ندركه ينتمى اليها ، إذ العالم ما هو إلا تركيب من هذه الوحدات أو تجميع لها . « فكل شىء له حقيقة إما أن يكون وحدة حقيقية أو مركبا من وحدات حقيقية[2] . وهذه الوحدات يسميها ليبنتز بالمونادات ويحددها بأنها جواهر بسيطة ليست بذات أجزاء يقول ليبنتز « إن الموناد ما هو إلا جوهر بسيط يتدخل فى تكوين المركبات : بسيط أى بدون أجزاء[3] وعلى هذا تكون الوحدات الحقيقية للعالم « بسيطة وغير ممتدة »[4] أى أنها توصف بالبساطة من ناحية كما توصف باللامتداد لأنها ليست بذات أجزاء من ناحية أخرى .

وعندما نفحص فكرة البساطة يجب أن نضع فى الذهن دائما وطبقا لفلسفة ليبنتز نفسه أمرين اثنين : الأول ، أن هذه البساطة تمتاز بالاختلاف والتغير . والثانى ، أنها بساطة حقيقية بمعنى أن الموناد لا يمكن أن يحلل بأى معنى من معانى التحليل . وتقول روث سو « إن هذا النوع من البساطة أثار صعوبات عديدة فيقول بايل فى معجمه « لقد ظن ليبنتز بأنه محق فى افتراضه بأن كل النفوس بسيطة وغير قابلة للتجزئة ولكن من المستحيل أن نفهم كيف تستطيع

(١) Rogers : Astudent's history of philosophy p. 279 .

(٢) Morris , M : philosphical writings of Leibniz p. ix.

(٣) Leibntiz : La Monadologie . para 1.

(٤) Saw , R. L : Leibniz ch II p. 49.

تلك النفوس ـــ وتركيبها طبيعي ـــ أن تشكل أو تنوع عملياتها بواسطة نشاطها المطلق الذى تستقبله من خالقها . إننا نستطيع أن ندرك بوضوح أن الكائنات البسيطة تفعل دائما على نمط واحد بعينه إذا لم تتدخل علة خارجية عنها ، ولقد أجاب ليبنتز على ذلك بقوله « بأنه حينما نقول بأن الكائنات البسيطة تفعل دائما على نمط واحد فإن تمييزا يجب أن يوضع وهو : إذا كان معنى فعلها على نمط واحد هو اتباعها دائما لنفس القانون الخاص بترتيبها أو تتابعها المتغير كما هو الأمر فى سلسلة الأعداد فإننى أقبل هذا فى حد ذاته ، ولكن إذا كان معنى فعلها على نمط واحد هو نفس الطريق أو الأسلوب فإنى أرفضه ... فإن النفس مع أنها بسيطة تماما فإن لديها شعورا مركبا دائما من الادراكات العديدة فى وقت واحد بعينه وهذا يكون كما لو كانت هذه النفس مركبة من أجزاء مثل الآلة[1] .

ثم يقرر بعد ذلك مباشرة بأن هذه الجواهر التى وصفناها بالبساطة لابد أن توجد ما دام هناك ما هو مركب منها إذ « أن المركب ما هو إلا مجموعة من البسائط[2] » كما يذهب ليبنتز فى مبادىء الطبيعة والعناية إلى أن « الجوهر إما أن يكون بسيطا أو مركبا والجوهر البسيط لا أجزاء له ، أما الجوهر المركب فهو تجميع للجواهر البسيطة أو المونادات ... ويجب ضرورة أن يكون هناك جواهر بسيطة فى كل مكان لأنه بدون الجواهر البسيطة لا يمكن أن يكون هناك جواهر مركبة »[3] .

والجوهر البسيط أو الموناد لا يمكن أن ينتهى طبيعيا كما لا يمكن أن يبتدىء فى الوجود طبيعيا أيضا . إن الجواهر البسيطة أو المونادات تبدأ بالخلق وتنتهى بالابادة أما ما هو مركب فإنه يبدأ بالأجزاء وينتهى بانحلال تلك الأجزاء أو بتغيراتها أو انتقالاتها ، بمعنى آخر لما كان الموناد لا أجزاء له « فإنه يأتى إلى الوجود دفعة

(١) Ibid : p. 44.

(٢) Ibid : para 2

(٣) Leibnitz : Principe de la nature et de la grace para l.

واحدة ويتوقف عن الوجود دفعة واحدة أيضا »[1] . وفي هذا المعنى يقول ليبنتز « وليس هناك ما يخاف منه من تحطيم أو انتهاء الموناد لأنه ليس هنالك طريقة يمكن تصورها ويمكن بواسطتها القضاء طبيعيا على الجوهر البسيط . ولهذا السبب نفسه ليس هناك طريقة يمكن بواسطتها أن تبتدىء الجواهر البسيطة طبيعيا في الوجود ، لأن الجوهر البسيط لم يكن قد تكون عن طريق التركيب . إن المونادات فقط يمكن أن تبتدىء في الوجود أو تتوقف عن الوجود كلها مرة واحدة وذلك يعنى أنها تبتدىء فقط بالخلق وتنتهى بالابادة ، وعلى العكس من ذلك فما هو مركب يبدأ وينتهى بالأجزاء »[2] كما يقول في مبادىء الطبيعة والعناية الموناد وهو ما لا أجزاء له لا يمكن أن يصنع أو لايصنع ، ولا أن يبدأ أو ينتهى طبيعيا ، وتبعا لذلك فهو يبقى مادام العالم الذى يتغير ولكن لا يتحطم[3] . ويقول في المذهب الجديد في اتصال الجواهر « مادام الجوهر البسيط الذى يمتلك وحدة حقيقية لا بد له من معجزة لكى يبدأ أو ينتهى فإنه ينتج عن ذلك أنه لا يمكن أن يبدأ إلا بالخلق ولن يفنى الا بالعدم »[4] .

ولا يجب أن نتسارع الى الذهن فكرة أن المونادات ما هى الا ذرات مادية فالواقع أنها ليست كذلك . فبينما الذرات يتخارج بعضها بعضا ومن ثم لابد أن تتكون من أجزاء يمكن بواسطتها أن تتصل الواحدة بالأخرى ، نجد الموناد بدون أجزاء كما أنه لا امتداد له ولا شكل ولا مكان ولا حركة . يقول ليبنتز « ومن حيث أن الموناد لا أجزاء له فليس له أيضا امتداد ولا شكل ولا انقسام ممكن[5] كما يقول في مبادىء الطبيعة والعناية « والمونادات لا أشكال لها وإلا كان لها أجزاء »[6] .

---

(١) Morris : M : Philosophical writings of Leibnitz: p. ix .

(٢) Leibnitz , La Monadologie - para . 4. 5. 6.

(٣) Leibnitz : principe de la nature et de la grace. para 2.

(٤) Leibnitz : Systéme nouveau de la nature ... 1

(٥) Leibnitz : La monadologie - para 3

(٦) Leibnitz : principe de la nature et de la grace. para 2.

فإن قيل وكيف يميز الموناد عن غيره عندئذ ، أجاب ليبتز بأن التمييز إنما يكون بالكيف أو بخاصية الموناد نفسه تلك الخاصية التى تختلف من موناد إلى غيره يقول ليبنتز « ويجب أن تكون المونادات حاصلة على كيفيات وإلا لما كانت موجودات ... وإذا كانت المونادات عارية عن الكيفيات فإنه لايمكن تمييز إحداها عن الأخرى أنها أيضا لا تختلف من حيث الكم »[1] وعلى ذلك فيمكننا أن نميز كما يقول ليبنتز « مونادا بعينه عن غيره بالكيفيات الداخلية وبأوجه نشاطاته التى ليست إلا إدراكاته وشغفه »[2] وليبنتز لايقصد بالكيفيات صفات حسية اذ أن صفات الموناد ليست هى مظهرها الخارجى ... ولكن خاصية نشاطه الداخلى الذى يميز طبيعته عن طبيعة غيره[3] .

كما يقرر ليبنتز بأنه من الضرورى أن يختلف كل موناد عن غيره من المونادات إذ لا يوجد فى الطبيعة موناداان أى جوهران يتشهابهان تماما وإلا اعتبرا مونادا واحدا أو جوهرا واحدا وفى هذا يقول ليبنتز « ويتعين كذلك أن يكون كل موناد مختلفا عن الاخر ذلك لأنه لا يوجد فى الطبيعة أبدا موجودان يشبه أحدهما الاخر تماما بحيث لا يكون من الممكن أن نجد اختلافا داخليا قائما على أساس تعيين ذاتى كيفى »[4] .

وتذهب روث ليد ياسو بأنه طبقا لليبنتز يجب أن يختلف كل موناد عن غيره من ناحية الكيف لأن كلا منها بدون أجزاء أى لا يختلف عن غيره من ناحية الكم والحجم والمقدار . وإذ قلنا بأنه يمكن ان يتشابه شيئان تماما من ناحية العدد فإن ذلك يعنى أنهما فى مكانين مختلفين وإلا لما استطعنا التمييز بينهما واعتبارهما اثنين . ولما كانت المونادات لا مكان لها فإننا لا نستطيع أن نميز بينها

(١) Leibnitz, La Monadologie pora 9

(٢) Leibnitz : Principe de la nature et de la grace - para 2

(٣) Carr : H. W: The Monadology of Leibniz p. 43

(٤) Leibnitz : La Monadologie . para 9 .

على الاطلاق لا كما ولا كيفا . وأصبحت المونادات جميعا مونادا واحدا . ثم تقول سو ، وفى الواقع أنه فى أى سلسلة من سلسلات الأعداد لا يكون لأى منها أى مكان مادى ولكن مكان كل عدد إنما يكون فى تلك السلسلة فقط فالعدد أربعة مثلا يكون بين العددين ثلاثة وخمسة . ثم تقرر « بأن القول بأن مونادين يتشابهان فى جميع كيفياتهما ويكونان مع ذلك اثنين يستحيل مقارنته بالقول بأن العددين المتشابهين تماما يكونان مع ذلك إثنين لا عدد واحد ، إذ لايمكن أن يكون هناك عددين للأربعة مثلا وذلك بديهى لأن الموضع الوحيد للعدد أربعة إنما يكون بين العددين ثلاثة وخمسة »[1] .

فالمونادات إذن بما أنها لا تختلف كما Quantitively فيجب أن تختلف كيفا Qualitatively وهذا هو ما يشكل مبدأ ليبنتز الشهير الذى يدعوه بمبدأ ذاتيه اللامتميزات Identity of indiscernibles وفحواه أنه إذا كان هناك موضوعان يتشابهان تماما فى جميع الاعتبارات أيا ما كانت فإنهما يكونان موضوعا واحدا بمعنى آخر إن الاختلاف بين المونادات ضرورى طبقا للمذهب الليبنتزى الذى يقرر بأن الأشياء لا توجد كوحدات منفصلة إلا إذا كان لهذه الوحدات صفات أو كيفيات مختلفة . وقد أكد ليبنتز هذا المبدأ فى كثير من المواضع فهو يقول فى خطاب الى كلارك « قال صديق لى أثناء محادثتى له فى حديقة Herenhausen وبحضور الأميرة صوفيا البروسية أنه متأكد من استطاعته الحصول على ورقتى شجرة متشابهتين تمام التشابه فتحدته الأميرة أن يجدها فأسرع فى البحث عنهما وقتا طويلا ولكن دون جدوى »[2] كما يذكر ليبنتز فى خطاب آخر لكلارك « بإن نقطتين من الماء أو اللبن تتمايزا اذا نظرنا إليهما من خلال الميكروسكوب[3] كما يشير إلى هذا المبدأ فى كتابه مقالات جديدة فى العقل البشرى فيقول « لا يوجد فردان متشابهان تشابها كاملا بل لا بد من اختلافهما أكثر من الاختلاف

---

(١) Saw, R. L : Leibntiz ch 11 p 53 .

(٢) Carr , H, W : The Monadology of Leibnitz pp 44 - 45 .

(٣) Saw, R L : Leibniz ch II p. 54 .

العددى » وفى موضع اخر من نفس الكتاب يقول على لسان Théophile المعبر عن رأيه « أنه إذا تشابه فردان تماما وتساويا فلن يكون فى الامكان التمييز بينهما وفى الحقيقة أن كل شىء يختلف اختلافا حقيقيا عما عداه[٢] كما يؤكد ليبنتز هذا المعنى فى مقاله فى الميتافيزيقا فيقول « إنه لا يوجد جوهران متشابهان تماماً أو يختلفان بمجرد اختلاف عددى وحسب »[٣] ويذكر فى خطاب إلى كلارك يمحو فيه كل شك حيال مبدئه هذا فيقول « إن افتراضنا وجود شيئين غير متميزين هو افتراض لنفس الشىء تحت إسمين مختلفين »[٤] .

والخلاصة على ما يقول رسل هى « أنه لا يوجد موناداان متشابهان تماما وأن هذا يكون مبدأ ذاتية اللامتميزات » .

والموناد أو الجوهر البسيط يتغير تبعا لتغير الادراكات التى تقع له ، ونحن قادرون على تصور مبدأ إدراكات المونا ، فإن هذا المبدأ يجب أن يعتمد على التغير الذى يحل بالموناد نفسه إذ « لما كان الموناد وحده هو الحقيقى فإن كل تغير فى الطبيعة يجب أن يكون خلال الموناد »[٥]. ومن ناحية أخرى لما كان الموناد بسيطا أى بدون أجزاء فإنه لا شىء يمكن أن يخرج منه ليكون له فعل خارجه ولا شىء يمكن أن يدخل إليه ليجعله يتغير داخليا . فالموناد يفعل ولكن لا يتفاعل كما تتفاعل الذرات ، كما أنه عالم مغلق على نفسه أو على حسب التعبير الليبنتزى الشهير بأن « الموناد لا نوافذ له بحيث لا يمكن لأى شىء أن يدخل فيه أو يخرج منه »[٦] .

---

(١) Leitnitz: Nouveaux Essais sur lentendement Humaine avant - propos 17.

(٢) Ibid : p. 183

(٣) Moris: M : phlosophical writings of Leitniz p. 204

(٤) Russell : B : Ahistory of western philosophy d 607

(٥) Latta , R : The Monadology and other philosophical writings p. 33.

(٦) Lribnitz : La Monadologic . para 7 .

وعلى ذلك فإن التغيرات التى تحدث للمونادات لا يمكن أن يكون مبدأها خارج عن المونادات نفسها . يقول ليبنتز « .... إن الموناد المخلوق يتغير ... ويتبع ذلك أن التغيرات الطبيعية للمونادات تصدر عن مبدأ داخلى مادامت العلة الخارجية لا يمكن أن يحدث عنها أى تأثير فى داخلية الموناد »[1] .

ولكن ما هو هذا المبدأ الذى يقول عنه ليبنتز أنه فى صميم الموناد نفسه ؟ يجيب ليبنتز بأن هناك فى كل موناد قوة Force هى مبدأ كل التغيرات التى تقع له أو مبدأ كل الادراكات التى يمر بها . ومن ثم نستطيع أن نحدد الجوهر بأنه الشيء الذى يحوى فى داخله مبدأ تغيره . وفكرة القوة هذه التى جاء بها ليبنتز هى فكرة ميتافيزيقية فى أصلها ولكى نفهمها تماما فى القوة التى يجدها كل فرد منا ويمكن أن يلاحظها فى داخليته كمجهود لما يقوم به من أفعال . ويسمى ليبنتز قوة المونادات ومجهوداتها والاتجاه المستمر فيها لانتاج إدراكات جديدة بالشغف Appetition وهو ميل إلى التغير المستمر وبالمرور على إدراكات جديدة بدون توقف . يقول ليبنتز « إن حركة المبدأ الداخلى التى تحدث والتى تتغير والتى تجعله يمر من إدراك الى آخر هو الشغف . وحقيقة أن هذا الشغف لا يصل دائما وتماما إلى الادراكات التى يبغيها ولكنه يصل دائما إلى بعضها ومن ثم يصل الى ادراكات جديدة »[2] .

والخلاصة أن التغير مستمر فى كل موناد وأن ذلك التغير يتبع مبدأ داخليا ، ليس للعلل الخارجية فيه أدنى تأثير وفى هذا المعنى يقول إميل بوترو « إن كل موناد يتغير باستمرار طبقا لقوة نشاطه ولكن هذا التغير يكون منبعثا من صميم الموناد »[3] .

---

(١) Ibid : para 10 - 11 .

(٢) Ibid : Para 15 .

(٣) Boutraux, E : La Monadologie p. 606 .

طوائف المونادات :

تنقسم المونادات عند ليبنتز الى مونادات مخلوقة وإلى موناد خالق . والمونادات المخلوقة تختلف بحسب وضوح إدراكاتها ودرجة تميز تلك الادراكات إلى الطوائف الثلاثة الاتية : .

(١) Unconcious or bare Monads المونادات العارية عن الشعور : وهى عنده تشير إلى الكائنات الحية كائنة ما كانت . وهى حاصلة على نضج معين وعلى اكتفاء ذاتى يجعلها مبدأ أفعالها الداخلية . أى أن تلك الطائفة من المونادات تكون كاملة بذاتها فى تمثيل العالم وكاملة بذاتها ككائن حى إيجابى أو كقوة . إلا أن إدراكاتها تكون غير واضحة وغير محددة وغير متميزة أى أن ادراكاتها تكون مضطربة ومختلطة . وتلك الطائفة من المونادات لا تشعر بالادراكات التى تقع لها ولا تتعلقها أيضا بمعنى أنها لا تبحث عن أسبابها كأن ترجعها الى مبدأ السبب الكافى أو الى مبدأ عدم التناقض . ويطلق ليبنتز اسم Entelechy على تلك الطائفة . وذلك المصطلح يشير الى البسائط الحية على ما يقول بوترو [١] وهو بذلك « يكون مفهوما أوسع من مفهوم الاصطلاح Soul « إن كان لا يوجد بينهما اختلاف فى النوع . فهناك إنتلخيا للنبات أو أى شيء حى حتى ولو لم يكن له إدراك مميز »[٢] . صفوة القول أن الاصطلاح Entelchy يشير إلى كل كائن لا يشعر ولا يتعقل إدراكاته ومع ذلك هو مكتمل بذاته وحاصل على نضج معين وحى . لذلك سنترجمه هنا بالنفس النباتية . يقول ليبنتز فى المونادولوجيا « والجواهر البسيطة أو المونادات المخلوقة يمكن أن تسمى كلها بالانتلخيا لأنها حاصلة على نضج معين ، كما أنها حاصلة على

(١) Ibid p. 62 .

(٢) Carr, H. W : The Monadology of Leibniz p. 101.

اكتفاء ذاتى يجعل كل منها منبع افعالها الداخلية ويمكن ان نصفها بالآلية الروحية »[١] .

٢ — Conscious Monads المونادات الحاصلة على الشعور : وهى حاصلة على نضج معين واكتفاء ذاتى وحاصلة على قوة ونشاط . وتتميز عن الأولى فى أن تمثيلها للعالم يكون أكثر تحديدا وتميزا عن الأولى كما أن إدراكها للعالم يكون مصحوبا بالذاكرة . بمعنى آخر تلك الطائفة من المونادات أو الجواهر البسيطة أرقى من حيث درجتى الوضوح والتميز والتحدد من الأولى . كما أنها تشعر بإدراكاتها وتحسها . ولكنها مع ذلك لا تعقل تلك الادراكات ولا تبحث عن أسبابها فإدراكاتها على ذلك لا تتصف بصفة التعقلية أو الاستدلالية . وهذه الطائفة يسميها ليبنتز بالنفس الحيوانية Soul ويضعها فى درجة وسطى بين النفس النباتية التى لا تشعر ولا تعقل إدراكاتها وبين النفس العاقلة التى تشعر وتتعقل تلك الادراكات إذ أن النفس الحيوانية تشعر بإدراكاتها ولكنها لا تتعقلها ، يقول ليبنتز « وإذا أعطينا الاسم النفس الحيوانية Soul لكل ما هو حاصل على الادراكات أو الشغف بالمعنى العام الذى فسرناه لنتج عن ذلك أن كل الجواهر البسيطة أو المونادات المخلوقة يمكن أن تسمى بالنفوس الحيوانية Souls ولكن بما أن الشعور هو شيء أكثر من الادراك الساذج فإننى أفضل استخدام الاصطلاح العام « الموناد » أو « النفس العامة » للجواهر البسيطة الحاصلة على الادراك وحده لكى أبقى الاصطلاح Soul للجواهر البسيطة التى يتميز إدراكها بأنه أكثر تحديدا ومصحوبا بالذاكرة »[٢] .

٣ — Rational or self-consoious Mondas المونادات الشاعرة بذاتها : ويطلق عليها ليبنتز إسم النفس العاقلة Rational soul أو الروح Spirit وهى على ما يقول لاتا « أرفع تلك الطوائف وأعلاها درجة وتكون مصحوبة علاوة على الذاكرة بالعقل Reason وتطلق على الانسان وعلى العقول العليا »[٣] . وإذن

(١) Léibnitz : La Monadologie para 18 .

(٢) Ibid : para 19

(٣) Latta , R : The Monadology and other philesophcal wpitings p. 51.

فهذه الطائفة من المونادات هي على عكس الطائفة الأولى : إدراكاتها واضحة متميزة ، كما أنها تشعر بتلك الادراكات وتتعقلها أى أن النفس العاقلة فى درجه عليا تجعلها تستدل وتفكر وتستنتج من إدراكاتها ما يؤدى بها إلى معرفة حقائق العالم الالهى وعالمنا نحن . والنفس العاقلة إذا كانت تعتمد فى استدلالاتها على إدراكات غاية فى الوضوح والتميز لاستطاعت أن تتوصل إلى الحقائق الضرورية وإلى اثبات وجود الله وإلى معرفة عظمته ومجده ، وإذا كانت تعتمد فى استدلالاتها على إدراكات أو أفكار يشوبها الغموض وعدم الكفاية فإنها تتوصل الى معرفة العالم الخارجى بما فيه من حقائق عرضية . يقول ليبنتز « ولكن المعرفة بالحقائق الضرورية والأبدية هى التي تميزنا عن مجرد حيوانات ، وتعطينا العقل والعلم واللذين يدفعاننا الى معرفة أنفسنا ومعرفة الله . وهذا ما يجعلنا نعطى لانفسنا إسم النفوس الناطقة أو العاقلة Rational soul أو الروح Spirit [1] والنفس الناطقة إنما تستدل طبقا لمبدأين عظيمين الأول : هو مبدأ عدم التناقض الذى يستخدم فى البحث عن الحقائق الرياضية والميتافيزيقية ، والثانى هو مبدأ السبب الكافى الذى يستخدم فى البحث عن الحقائق المتعلقة بالماديات والوقائع أى أن الأول يستخدم فى عالم الفكر بينما الثانى يستخدم فى عالم الوجود . وفى هذا يقول ليبينتز « إن استدلالاتنا تقوم على مبدأين عظيمين أولهما : مبدأ التناقض Law of contradiction وبفضل هذا المبدأ نحن نحكم على تناقضنا الذاتى بأنه زائف ونقيض ما هو زائف أو ما هو ضد له بأنه حقيقى . والمبدأ الثانى هو مبدأ السبب الكافى Law of sufficient - reason وبفضل هذا المبدأ نحن نفكر بأنه لا واقع يمكن أن يقال عنه إنه حقيقى أو موجود ولا قضية يمكن أن يقال عنها بأنها صادقة إذا لم تكن حاصلة على سبب كاف يوضح لم كانت هكذا ولم تكن على نحو آخر ، على الرغم من أننا لا نعرف الأسباب فى معظم الحالات »[2]

والخلاصة أن المونادات المخلوقة تنقسم الى طوائف ثلاثة : النفس النباتية وإدراكاتها غير مميزة ولا تشعر بها ولا تتعقلها ، والنفس الحيوانية وإدراكاتها مصحوبة بالذاكرة ولكنها لا تتعقلها ، والنفس العاقلة التى تشعر بإدراكاتها وتتعقلها خلال مبدأى التناقض والسبب الكافى .

---

(١) Leibnitz : La Monadologie para 29 .

(٢) Ibid : Para 31 - 32 .

أما الموناد الخالق أو الموناد الاعظم أو الله فهو خالق كل هذه المونادات وهو وحده القادر على أن يبيدها . والموناد الأعظم لا يحكم العالم فقط بل يبنيه ويصنعه وهو أرفع منه يقول ليبنتز فى بداية الأصل الأساسى للأشياء « أننا نجد إلى جانب العالم أو تجمع الأشياء المتناهية وحدة Unity معينة تسيطر لا بالمعنى الذى تسيطر به نفسى على ولا بالمعنى الذى تسيطر به الأنا على جسمى ولكن بطريقة أكثر شرفا وتمجيدا ، إذ أن الوحدة المسيطرة على العالم لا تحكمه فقط ولكن تبنيه أيضا وتصنعه وهى أرفع منه وخارجة عنه Extramundance وتلك الوحدة هى الأصل الأساسى للأشياء »[1] . ويقول فى مبادىء الطبيعة والعناية « وهذا الجوهر الأولى البسيط يجب أن يتضمن بأعلى درجة كل الكمالات التى تحتويها الجواهر المشتقة منه أو التى فعلها . ومن ثم فهو حاصل على قوة كاملة ، أى حاصل على القدرة على كل أمر Omnipotence والعلم بكل أمر Omniscience وعلى خير أسمى »[2] .

فالموناد الأعظم هو خالق ومبيد سائر المونادات ومعدمها وهو فى ليبنتز كامل خير مريد ومحيط بكل شىء كما سنشرحه فيما بعد .

المذهب الحيوى عند ليبنتز :

أقام ليبنتز فلسفته مثل ديكارت واسبينوزا على فكرة الجوهر ولكنه اختلف عنهما فى مسألتين : الأولى مسألة العلاقة بين النفس والبدن وهذا ما سنوضحه فيما بعد . والثانية : فى عدد الجواهر . فلقد رأينا ديكارت يقبل جواهر ثلاثة بينما تسامى اسبينوزا على ذلك الانفصال الديكارتى وقال بمذهبه فى وحدة الوجود الذى يشير إلى جوهر واحد ليس الا . ورأينا عند ديكارت أن الامتداد هو ماهية المادة أما اسبينوزا فقد جعل الامتداد مع الفكر مجرد صفتين لله . أما ليبنتز فقد ذهب كما رأينا إلى أن الامتداد لا يمكن أن يكون جوهرا بسيطا أو صفة للجوهر، وتبريره لذلك هو أن الامتداد يتضمن تعددا أو تجمعا ومن ثم نستطيع أن نفسر الامتداد عند ليبنتز على أنه تجمع من الجواهر كل واحد منها غير ممتد. وقد اعتقد

---

(1) Leibnitz : Ultimate organization .

(2) Leibnmitz : Principe de la nature et de la grace, Para 9.

ما يشعر بالادراكات وما لا يشعر بها ومنها ما يتعقل إدراكاته وما لا يتعقلها. وقد ترتب على رفض ليبنتز للامتداد الديكارتي كجوهر أو كصفة لجوهر بأن أصبح الفكر هو الصفة الوحيدة الممكنة المتبقية ومن هنا كان ليبنتز منساقا على ما يقول رسل « إلى إنكار حقيقة المادة وإلى تكوين عائلة لا متناهية من النفوس »[1] ويستنتج من هذا أن ليبنتز يؤمن بالمذهب الحيوى وينكر كل جمود وموات فى الطبيعة أو فى العالم .

والآن لنتتبع عناصر هذا المذهب الحيوى .

فى ليبنتز لا شىء ميت فى الطبيعة وكل شىء فيها يتمتع بالحيوية يقول ليبنتز « وفى العالم لا شىء جاف أو عقيم أو ميت ولا صخب ولا فوضى ماعدا فى المظهر ، ويمكن أن نقارن ذلك بمظهر بحيرة صغيرة على بعد ، حيث نجد تحركات فوضوية ، وتجمعات كثيرة لأسماك صغيرة بدون أن نميز الاسماك ذاتها »[2] وليبنتز هنا يشير إلى حياة ديناميكية حية تسرى بين أوصالها حيوية متدفقة كما يشير الى أن تلك القوة المتدفقة إنما هى قوة منظمة منسقة فى صميمها .

وعند ليبنتز أيضا تكون كل قطعة من المادة بل كل جزء من تلك القطعة هو عالم ملىء بالمخلوقات والأرواح من كل نوع . وفى هذا يقول ليبنتز « ومن ثم فيبدو أن كل جزء مهما صغر من المادة عالم من المخلوقات والكائنات الحية والحيوانات والنفوس النباتية والنفوس الحيوانية »[3] ويقول فى المذهب الجديد فى اتصال الجواهر « إننى أقول دائما بأن كل جسم مهما كان صغره هو عالم من المخلوقات اللامتناهية العدد »[4] وينتج عن ذلك « أن الطبيعة زاخرة تماما بالحياة »[3]. كما ينتج عن ذلك أن كل موناد يتمثل العالم كله من زاويته الخاصة . وفى هذا يعطينا ليبنتز مثال الحديقة والبحيرة فيقول « وكل جزء من المادة يمكن أن يتصور على أنه حديقة مليئة بالنباتات أو بحيرة صغيرة مليئة بالأسماك ، ولكن كل فرع من كل

---

(١) Russell : B. : Ahistory of western philosophy p. 606

(٢) Leibnitz : La Monadologie . para 69 .

(٣) Ibid : Para 66 .

(٤) Leibnitz : System nouveaue de lanature . 3 .

(٥) Leibnitz : Principe de la nature et de la grace para 1 .

نبات ، وكل عضو من كل حيوان ، وكل نقطة من أجزائها السائلة هى أيضا مثل تلك الحديقة أو البحيرة الصغيرة . وعلى الرغم من أن الأرض والهواء اللذين يتخللا نباتات الحديقة ، والماء الذى يتخلل أسماك البحيرة لا يتضمنان نباتا أو سمكا فإنها ـــ أى الأرض والهواء والماء ـــ تحتوى نباتات وأسماك ولكن بصورة أصغر مما يمكن إدراكه »[1] .

وعند ليبنتز يكون لكل جوهر وضعه وترتيبه وجدواه فيقول « ليس هناك جوهر عديم الجدوى وإنما كلها صنعت لكى تتعاون فى تحقيق خطة الله »[2] وعنده أيضا نجد القدرة على الفعل المنبعثة من صميم المونادة فيقول « الجوهر كائن قادر على الفعل[3] وعند ليبنتز لا توجد كتل سلبية عاطلة ، ولا تجمعات راكدة خاملة . فالحركة فى كل مكان ، والنشاط يسرى بين سائر المخلوقات والايجابية متحققة فى الجميع يقول ليبنتز « وليس لدى معرفة بتلك الكتل العاطلة ، والتى لاجدوى لها ، والسلبية ... فهناك إيجابية فى كل مكان ، وبالطبع فإننى أؤيد هذا أكثر من أى فلسفة أخرى لأننى أعتقد بأنه لا يوجد جسم بدون حركة ولا جوهر بدون قوة »[4] .

وفى ليبنتز وطبقا لا تجاهه الحيوى ليس هناك ميلاد أو وفاة بالمعنى المطلق لهما وكل ما هنالك تغير وانتقال فى الأشكال والمظاهر . يقول ليبنتز « .... لا يمكن أن يوجود ميلاد مطلق أو موت كامل بالمعنى الجامد لهما ، الذى يعتمد على انفصال الروح عند الجسد ، فما ندعوه بالميلاد ما هو الا تطور ونمو وما ندعوه بالموت ما هو إلا احتواء ونقصان »[5] ويقول فى مبادىء الطبيعة والعناية

---

(١) Leibnitz : La Monadologie, para 67 - 68 .

(٢) Leibnitz : Systeme nouveau de la nature ... 2 .

(٣) Leibnitz : Principe de la nature et de la grace. para 1 .

(٤) Leibnitz : System nouveau de la nature ... 2 .

(٥) Leibnitz : La Monadologie. para 73 .

« . . . . فليست النفوس الحيوانية فقط بل والحيوانات أيضا لا تولد ولا تموت ، إنها فقط تتطور وتتغطى وتغير أرديتها وتتجرد منها وتنتقل ، والنفوس الحيوانية لا تترك كلية جسدها ، ولا تنتقل من جسد الى آخر جديد كل الجدة عليها ، ومن ثم فلا يوجد تناسخ وإنما هناك انتقال »[1]

والواقع أن موقفه هذا من الميلاد والوفاة إنما ينتج عنده من مبدأ الاتصال Law of continuity الذى يقرر أن الطبيعة تكره القفزات وأن كل شىء انما يحدث تدريجا وخلال وسائط عديدة . فيقول ليبنتز فى المقالات الجديدة فى الفهم الانسانى « لا شىء يأخذ مكانه دفعة واحدة وهذه مسلمة كبرى من مسلماتى ... فالطبيعة لا تقبل القفزات وهذا ما أدعوه بقانون الاتصال ... واستخدام هذا القانون فى الطبيعيات له اعتبار عظيم ، فنحن نمر دائما من الصغير الى الكبير والعكس خلال وسائط عديدة من الأجزاء ، كما أن الحركة لا تقوم ولا تنتهى فجأة الى الكون ولكنها تأتى وتذهب خلال حركات أصغر »[2] وطبقا لهذا المبدأ « فيكون هناك اتصال تام فى درجات الكمال تتمثل المونادات خلالها العالم »[3] ويكون العالم عنده مكون كما يقول رايت من أعداد لا متناهية من المونادات الحية فى مراتب متصلة من التقدم . وهذا يشكل المذهب الحيوى »[4] .

وإذا جاز لنا أن نعتبر الموناد أو الجواهر البسيط على أنه نقطة ، فلن تكون هذه النقطة طبقا لليبنتز نقطة رياضية لأنها عنده « وإن كانت مضبوطة فهى ليست إلا وجهات نظر نعبر بها عن الكون »[5]. كما أنها لن تكون نقطة فيزيقية لأن هذه تقبل القسمة أيا كان من صغرها وإنما تكون نقطة ميتافيزيقية « لأن النقط الميتافيزيقية أو نقط الجوهر المكونة من الصور والأرواح هى وحدها المضبوطة

(١) Leibnitz : Principle de la nature et de la grace. para 6 .

(٢) Leibnitz : Nouveux essais sur l'entendement humaine d. 17 .

(٣) Wright : A history of modern philosophy p. 125 .

(٤) Latta, R : The Monadology and other philosopheal writings p. 67

(٥) Leibintz : System nouveau de la nature .... 1 .

والحقيقية ولا يوجد بدونها أى شيء حقيقى مادام لن توجد كثرة بدون الوحدات الحقيقية »[1].

وما دامت النقط الميتافيزيقية مكونة من صور وأرواح وما دامت هذه النقط أيضا هى الوحدة الحقيقية لكل ما فى العالم ، نقول — ما دامت هذه النقط حية وليست جامدة راكدة فإن هذا كله إنما يدعم فى النهاية المذهب الحيوى فى ليبنتز .

وعلى ذلك تصبح الحقيقة عند ليبنتز وهى عنده المونادا البسيط أو الوحدة الحقيقية — تصبح — ديناميكية « وموجبة بالضرورة . وأن الموجب حى ومن ثم فالموجبات الحية هى وحدها الوحدات الحقيقية »[2] .

---

(١) Ibid

(٢) Carr, H. W : The Monadology of Leibniz P. 175.

ثالثا

الموناد والمنطق

ثالثا

الموناد والمنطق

القضية التحليلية :

كان لأرسطو الفضل فى وضع أصول المنطق الصورى ذلك المنطق الذى جرد القضايا من مادتها الكثيفة ووضعها فى إطار صورة الموضوع ـــ المحمول . وتلك القضية المجردة التى صورتها أهوب اعتبرها أرسطو قضية بسيطة ، كما أعتبرها أيضا الوحدة التى ينتهى أو يتوقف عندها التحليل . وقد يكون لدينا تركيبات تتكون من قضية أو أكثر ولكن تلك التركيبات نستطيع أن نحللها لنصل فى النهاية الى تلك القضية البسيطة « وعلى ذلك فالقضية البسيطة عند أرسطو أى القضيه ذات الموضوع والمحمول هى الوحدة الأولية التى تتألف منها أية عملية فكرية أيما كانت

والواقع أن أرسطو كانت له نظرات قيمة جدا فيما يتعلق بموضوع المنطق ومنهجه والغرض منه . فمن حيث الموضوع كان أرسطو يطلق كلمة التحليل أى « المنطق » على تحليل الاستدلال والاستنباط محصورا فى القياس إلى أشكال وضروب ، ثم مد إطلاق الكلمة بحيث شملت القضايا وما بينها من صلات متعددة . والنقد الذى يوجه إلى أرسطو من وجهة نظر اللوجستيقا الحديثة أو المنطق الحديث الذى كان لليبنتز الفضل فى تدعيمه وتأكيده إنما يرجع لا لأن أرسطو حصر موضوع المنطق فى الاستنباط وقوانينه فهذا هو موضوع المنطق المعاصر وإنما هو فى حصر الاستنباط كله فى القياس وحده ، غير متنبه الى ضرورة التوسع فى تحليل الاستنباط بحيث نرى قوانين أخرى لا تمت الى القياس

(١) Morris cohen & Ernest Nagel : An introduction to logic and scientific method p. 31

بصلة مثل علاقات المساواة أكبر من أصغر من .... الخ .

ومن حيث المنهج فقد ميز أرسطو بين ما يتصل بالصورة وما يتصل بالمادة ، وخص تحليلاته الأولى بالصورة التى هى صورة الاستنباطات ، ورأى القضايا كلها فى صورة واحدة هى صورة الموضوع المحمول . وتكفى نظرة واحدة فى تحليلاته لبيان مدى اهتمامه بإبراز الصورة فى نقائها التام حين حاول اتخاذ الرموز للدلالة على حدود القضية القياسية وهو ما كان يرمز لها بالحروف اليونانية الكبيرة إلا أن رموز أرسطو كانت ناقصة ، إذ أنه رمز فقط إلى المتغيرات المنطقية Logical variables مثل أ، ب، ج ولم يرمز إلى الثوابت المنطقية Logical constants مثل إذا .... إذن ، كل ، بعض .... الخ . ولكنه مع رمزه الناقص هذا بين بكل تأكيد بأن كل صيغة منطقية هى دالة قضائية Propositional function وليست قضية محددة ذات معنى قاموسى ولكنه لم يبين ماهية تلك الدالة القضائية ولم يضع لثوابتها رموزا .

أما من ناحية الغرض فيرى أرسطو أن المنطق ينتسب بطبيعته الى مجموعة العلوم البرهانية demonstrative sciences التى توصف فى العصر الحديث بعبارة النسق الاستنباطى deductive system ولكن أرسطو لم يتوسع فى هذه الفكرة ولم يقم الدليل عليها كما أقامه فى الهندسة . وفكرة كون المنطق علما برهانيا تبين الغرض منه عند أرسطو ، فهى تمنع من أن يكون المنطق صناعة أو صناعة وعلما أو علما معياريا ، إنما هو علم نظرى أى نسق استنباطى كالهندسة ولذلك سماه أرسطو علم التحليل .

والسؤال الآن هو : هل يمكن أن نعتبر القضية الحملية التى قال بها أرسطو والتى صورتها عنده هى : أهو ب قضية تحليلية ؟ الواقع أننا يمكن أن نعتبرها كذلك لأنها لا تتكون إلا من موضوع تحمل عليه محمولات معينة نستنتجها أو نستدلها من مجرد النظر فى ذلك الموضوع دون حاجة الى معيار خارجى يحدد صدقها أو كذبها . فالقضية الحملية الأرسطية هى تحليلية من حيث أنها قضية

بسيطة تنحل إليها جميع التأليفات والقضايا المركبة . ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه فى الحسبان وهو أن أرسطو جعل موضوع تلك القضايا كليا مثل كلمة « إنسان » مثلا . وهذه الكلمة ذاتها أو ذلك الموضوع فى حد ذاته ، يمكن أن نتناوله بالتحليل فنتبين فيه أفراد مختلفون من البشر منهم من قضى نحبه ومنهم من يحيا ومنهم من سيظهر فى الوجود الى آخر الدهر »[1] .

ففضل أرسطو . . يرجع إلى أنه أول من رسم إطار القضية التحليلية ، وإن كانت قضاياه الحملية تحتوى على حدود كلية يمكن أن تنحل الى أبسط منها . ولكن ثمة أمر هام نود أن نوضحه هنا وهو أن الرواقيين توصلوا الى ذلك النوع من القضايا التحليلية من حيث الاطار من جهة ومن حيث إحتواء القضية على حدين كليهما جزئى من جهة أخرى .

فقد هاجم الرواقيون المنطق الأرسطى هجوما عنيفا خصوصا من ناحية إحتواء القضية الحملية على الحدود الكلية . وذهبوا الى القول بالحدود الجزئية أو المخصوصة . فزينون الرواقى وكريزيب وغيرهما من الرواقيين أكثروا من الكتابة فى الأمراض ومن ثم جاء اتجاههم التجريبى الذى تعكسه لنا نظريتهم فى المعرفة وهى النظرية التى يقوم عليها منطقهم .

فهم يقولون إن المعرفة تأتى من الاثر الحاصل عندنا من موضوع خارجى ويسمون هذا الأثر صورة Image والمعرفة عندهم تتكون من هذه الصورة الآتية من الخارج ثم من القول المعبر عن تلك الصورة والذى هو تعبير عنها بكل ما هو فيها من جزئى وشخصى . فالأقوال كلها كما تصورها الرواقيون مخصوصة فهم أعداء لكل ما هو كلى لأنهم حسيون ، وقد استخدموا إسم الاشارة مثل « هذا » بغية مزيد من الحذر والتحوط وبألا يقعوا فى أى حد كلى .

---

(١) زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ص ٢٠ — ٢٢

والمنطق الرواقى من ناحية ثانية لا يكتفى بتسجيل الوقائع الجزئية أو الشخصية أو الذرية على حد تعبير رسل فى قضايا منفردة مبعثرة بل هو يستنتج من واقعة مشاهدة حالية واقعة أخرى يمكن أن تشاهد وذلك بواسطة كلمات مثل « إذا » « أو » « و » « لأن » .... الخ . وأهم القضايا التى تهمنا من وجهة نظر اللوجستيقا أو المنطق المعاصر هى :

(١) القضية المنفصلة التى تربط واقعتين بكلمة « أو » ومثال الرواقيين هو « هى نهار أو هى ليل » .
(٢) القضية المتصلة التى تربط واقعتين بكلمة « و » ومثال الرواقيين « هى نهار وهى ليل » .
(٣) القضية الشرطية التى تربط بكلمة «إذا » واقعتين إحداهما المقدم وهو الشرط وأخراهما التالى وهو المشروط ومثالهم « إذا هى نهار فهى مضيئة » .

ولقد حاول مؤرخو المنطق رد المنطق الرواقى رغم استقلاله إلى المنطق الأرسطى فردوا القضايا الرواقية إلى القضايا الحملية ، ولكن عندما طبق ليبنتز العلميات الرياضية كالجمع والضرب فى معالجة الأمور المنطقية ثم لما اتضح أن كلمات مثل « أو » « و » « إذا » إنما تشير إلى علاقات بين القضايا الذرية وينتج عن ارتباط القضايا الذرية بتلك الثوابت ما يسميه رسل بالقضايا الجزئية وأن هذين النوعين من القضايا أى الذرية والجزئية يكونان معا القضايا الابتدائية التى هى موضوع القسم الأول من اللوجستيقا . نقول لما اتضح كل هذا تكشفت الصلة الوثيقة بين المنطق الرواقى واللوجستيقا التى أسهم فى تدعيمها ليبنتز الأمر الذى جعل للمنطق الرواقى الصدارة فى العصر الحديث والذى أدى الى تفوقه على المنطق الأرسطى .

وسنرى أن ليبنتز لا يرى أن القضية الحملية الأرسطية هى القضية التحليلية لأنها تحتوى على حدود كلية . إذ القضية التحليلية فى ليبنتز تحتوى على حدود جزئية كما هو الشأن فى المنطق الرواقى . بعبارة أدق القضية التحليلية فى ليبنتز

تشير إلى موضوع جزئى يتضمن محمولاته .

ولقد نهج المدرسيون فى هذا الصدد النهج الأرسطى فاهتموا بالشكل الخارجى للقضايا وخصوصا القياس ، كما اهتموا بالمشكلات اللفظية والقياسية فتجمد منطق أرسطو وأصبح عقيما مجدبا غير منتج . الأمر الذى أدى الى الثورة على هذا المنطق فى عصر النهضة وفى بداية القرن السابع عشر أى فى بداية العصر الحديث وعلى وجه أكثر تحديدا عند ديكارت .

القضية التحليلية عند ديكارت :

رأينا أن أرسطو خصوصا فى تحليلاته الأولى والثانية يهتم بالناحية الصورية ، ويرمز الى القضية الحملية التى هى القضية البسيطة عنده بالصورة أ هو ب . ولكن رموزه جاءت ناقصة أشد النقص إذ أنه لم يرمز الى الثوابت على الاطلاق . ورأينا أن المنطق الرواقى هاجم الحدود الكلية التى تظهر فى القضية التحليلية الأرسطية وأشار إلى ضرورة كون حدود القضية جزئى و شخصى .

أما ديكارت فقد حاول أن يجعل الاستدلالات المنطقية تحاكى قدر الامكان الاستدلالات الرياضية وذلك لما امتازت به هذه الأخيرة من وضوح ودقة فائقتين . ولكن كيف يتمكن المنطق الصورى من قبول موضوع الرياضة ومنهجها ؟[1] .

يقول ديكارت إننا نتمكن من ذلك باستخدام الرموز أولا فى المنطق الصورى كما هو الشأن فى الرياضة . ولكن استخدام الرموز وحدها ليس هو المهم اذ حاول هذه المحاولات كثيرون من قبل منهم أرسطو نفسه والرواقيون وريموند ليل وغيرهم ، وإنما المهم وهذه هى الخطوة الثانية التى تمكن المنطق الصورى من أن

(1) Paul Mouy , Logique p. 235.

يصير يقينيا وواضحا ودقيقا كالرياضة نقول ــ انما المهم ــ هو استعمال الرموز استعمالا منهجيا دقيقا طبقا لقواعد محددة تعطينا نتائج يقينية .

هذا واصطلاح التحليل عند ديكارت يعنى الانتقال من المركب الى البسيط أو من الكل الى الأجزاء أو من المعقول بغيره الى المعقول بذاته . ومن ثم نجد ديكارت يأخذ على عاتقه تقسيم المشكلة المعقدة إلى مشكلات أبسط منها ، وتقسيم هذه المشكلات الى أبسط منها وهكذا إلى أن نصل الى المبادىء البسيطة التى لا تقبل القسمة . فمن بين القواعد الأربعة التى ذكرها ديكارت فى المقال عن المنهج نجد القاعدتين التاليتين :

« أن أقسم كل واحدة من المعضلات التى سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع ، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه » .

« أن أسير بأفكارى بنظام ، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كى أتدرج قليلا قليلا حتى أصل الى معرفة أكثر تركيبا ... »[1] . والتحليل الديكارتى على هذا النحو الذى شرحناه إنما يقوم على مسلمة مؤداها بأنه ليس فى المركب شيء أكثر مما يكون فى عناصره البسيطة ، كما أن التحليل عنده « هو الوسيلة التى لا غنى عنها للوصول الى تلك الطبائع البسيطة التى يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة فعلا أو للرجوع الى تلك الحقائق الكامنة فى نفوسنا كمون النار فى الحجر الصوان والتى هى أسس كل علم ومصدر كل الوضوح »[2] .

والفكر وهو بإزاء تحليل وتركيب القضايا أو المشكلات يعتمد على عمليتين : وهما الحدس من جهة والاستنباط من جهة أخرى . أما الحدس فهو على ما يقول الدكتور عثمان أمين « الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها العقل بعض الحقائق ويوقن بها يقينا لا سبيل الى دفعه »[3] وأما الاستنباط « فهو قوة تفهم بها حقيقة

(١) المقال عن المنهج ص ٣١ – ٣٣

(٢) عثمان أمين ديكارت ص ١٠١ .

(٣) نفس المرجع ص ٨٧ .

من الحقائق على أنها نتيجة لحقيقة أخرى وهو فعل ذهنى بواسطته نستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج نلزم عنها . فهو عملية تنقلنا من حد الى حد يليه مباشرة وضرورة »[1].

وعلى هذا النحو يكون ديكارت قد سعى إلى منهج جديد يستبعد فيه القياس الأرسطى ويستخدم الحدس الذى يعتمد عليه المنهج الرياضى والذى « يبدأ من الأفكار الواضحة المتميزة مدركا ما بينها من علاقات فيتقدم من أبسط الحقائق ويتدرج الى أعقدها »[2] ويساعده فى ذلك الاستنباط الذى يوضح كيف تتحد الطبائع البسيطة وعلى أى نحو تتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية وهذا هو طريق التقدم فى المعرفة »[3].

ومع أن ديكارت يتفق مع أرسطو فى ضرورة تحليل ما هو مركب لكى نصل الى ما هو بسيط إلا أن ثمة نقطتين يختلف فيهما ديكارت عن أرسطو :

الأولى ـــ أن القياس الأرسطى أو الاستدلال القياسى لا يؤدى إلى معارف جديدة والأفضل استخدام الاستدلال الرياضى .

والثانية ـــ أن الوحدة الأولى لا تكون قاصرة على القضية الحملية وحدها ذات الموضوع والمحمول وإنما على كل قضية لا تحتوى على شيء أكثر مما يكون فى عناصرها البسيطة .

---

(١) نفس المرجع ص ٩٠
(٢) نفس المرجع ص ١١٢

(٣) نفس المرجع ـــ نفس الموضع

القضية التحليلية عند ليبنتز :

أولا : الهجاء العام عنده :

لقد سعى ليبنتز ما وسعته الحيلة الى إيجاد هجاء عام يستخدم فيه المنهج الرياضى وينطبق على جميع المعارف والعلوم وهو يسمى محاولته هذه بالهجاء العام Caracteristique universelle أحيانا وباللغة العالمية Lanque universelle أحيانا ثانية وبفن التركيب Art de combinatoire أحيانا ثالثة وبفن الاختراع Art d'invention أحيانا رابعة .

وقد نجد أساسا لهذه الفكرة عند أرسطو وريموند ليل وديكارت . فنعلم أن أرسطو كان يقوم بوضع جدول لكل الحدود المتوسطة فى قياسه ويرمز لها وما دامت هذه الحدود المتوسطة هى التوسط الذى تلتقى فيه الحدود الكبرى والحدود الصغرى ، فإنه ينتج أن ترميز مثل هذه الحدود سيوصلنا الى هجاء عام أو منطق رمزى أو لغة عالمية .

أما ريموند ليل فلعله أول من قال بفكرة العلم الكلى هذه فى القرن الثالث عشر ، فلقد أشار فى كتاب له يسمى « الفن الأكبر » إلى أننا لا يمكن أن نتخيل علما عاما كأساس للعلوم كلها لأنه يشتمل على جميع مبادىء العلوم ، ثم نرمز لكل معنى منها بحرف من حروف الهجاء ، يتكون من مجموعها ما يسمى بالهجاء العام الذى نصبح فيه حاسبين لا قياسيين . أما ديكارت فقد ذهب الى أن الهندسة أو الرياضيات إنما هى ثوب خارجى لرياضة أعلى أسماها العلم الكلى وفيها ندرس العلاقات جميعها بأسلوب رياضى ، وهذه الرياضة الأعلى إنما تأتى عن الرمز للطبائع البسيطة التى يصل اليها بواسطة التحليل. بمعنى آخر حاول ديكارت أن يحلل المركبات إلى طبائعها البسيطة التى لا تقبل التحليل ثم حاول بعد ذلك استخدام الرمز الدال على هذه الطبائع . ولما كان ديكارت يروم الوصول الى الطبائع البسيطة لكل العلوم والفنون والفلسفات وترميزها ، فإنه ينتج لدينا فى النهاية لغة كلية أو هجاء عام أو لغة عالمية .

وجملة آراء هؤلاء مؤداها أننا إذا استطعنا أن نعبر بوضوح كامل عن كل أفكارنا بالرموز كتلك التى نستخدمها فى الحساب مثلا ، فإننا نستطيع السير فى كل العلوم تماما كما نسير فى الحساب . وهذه الرموز ذات الخصائص المعبرة عن أفكارنا سوف تكون لهجة جديدة أو لغة جديدة يمكن استخدامها نطقا وكتابة وفهما . ومن الواضح أننا لو توصلنا الى تلك اللغة العامة أو الهجاء العام فى جميع المعارف والعلوم فإننا سنصل الى نفس الدقة والوضوح التى تمتاز بهما الرياضيات فى جميع معارفنا وعلومنا .

ولقد كان ليبنتز يستخدم حروفا أبجدية أو أرقاما أولية ، وهو كان يستخدم الحروف الأبجدية أول الأمر ليعبر بها عن العلاقات والتصورات ، أما مركبات هذه العلاقات والتصورات فيعبر عنها بحاصل ضرب هذه الحروف . فهنا ازدواج فى استخدام الحروف الأبجدية من ناحية والأرقام من ناحية أخرى . فقولنا أرسطو فيلسوف وعالم أو سياسى ، يساوى تعبيرنا الرمزى أرسطو يكون أ و ب أو جـ . وكان ليبنتز فى أحيان أخرى يرمز الى الأشياء برموز عددية فمثلا والمثال من روث ليدياسو لكى نعبر عن القضية « الانسان حيوان عاقل » علينا أن نفترض أن الرقم ٦ يعبر عن الانسان والعدد ٢ يعبر عن الحيوان والعدد ٣ يعبر عن عاقل ، وبذلك تصبح القضية « الانسان حيوان عاقل » معادلة تقرر أن ٦ = ٢ × ٣ [1] .

ومعرفة المركبات لا يتم إلا بتحليلها إلى أجزائها البسيطة المكونة لها بحيث أننا لو أطلقنا على تركيب ما الرمز أ ب جـ ، فإننا إذا حللنا ذلك المركب الى عناصره الأولية وعرفنا الأفكار البسيطة التى تشير اليها الرموز أ ، ب ، جـ ، لاستطعنا أن نتوصل الى معرفة هذا المركب .

هذا من ناحية تحليل الأفكار إلى بسائطها والتعبير عن تلك البسائط بالرموز،

---

(١) Saw; R. L : Leibniz ch p 219.

أما ما يسميه «بفن التركيب» Art de combinatoire فهو منهج جديد يكمل المنهج التحليلي الأول وعن طريقه نستطيع أن نتوصل الى الاختراعات والاكتشافات هذا المنهج تقوم فكرته الأساسية على ذكر كل التأليفات أو التركيبات الممكنة لأى فكرة بسيطة بحيث يتكون عن ذلك قائمة من الأفكار البسيطة نتوصل إليها عن طريق التأليف والتركيب وتكون متضمنة لكل ما يمكن أن يوجد فى العالم من أشياء . فلو عبرنا عن البسائط بالحروف الأبجدية مثلا ثم ربطناها معا كل اثنين معا ، كل ثلاثة معا كل أربعة معا ، وهكذا فإننا نحصل على عدد من التأليفات أو التركيبات لنفرض أننا أخذنا الحروف أ ، ب ، جـ ، د ، هـ لنعبر بها عن خمسة أفكار بسيطة فإننا نستطيع أن نحصل على التأليفات الاتية :

```
أ      أ ب      أ ب ج      أ ب جـ د      أ ب جـ د هـ
       أ جـ     أ جـ د      أ جـ د هـ
       أ د      أ د هـ
       أ هـ

ب      ب جـ     ب جـ د      ب جـ د هـ
       ب د      ب د هـ
       ب هـ

جـ     جـ د     جـ د هـ
       جـ هـ

د      د هـ

هـ
```

فإذا أطلقنا بعد ذلك تسميات على تلك التأليفات كل حسب ما يحتويه من بسائط لكان من السهل علينا معرفة كل محمولات الشيء من مجرد معرفة اسم

هذا الشيء[1] .

وقد ترتب على ذلك الهجاء العام أو « فن التركيب » أن توصل ليبنتز إلى أفكار رئيسية أهمها :

١ – من الممكن إرجاع جميع التصورات الى تصورات بسيطة بعملية تشبه تلك التى نصل بواسطتها الى المعاملات الأولى للأعداد . ومعنى هذا أننا إذا كنا فى الرياضة نصل بواسطة التحليل الى المعاملات الأولى للأعداد مثلا ، فإننا نستطيع أيضا أن نرد تصوراتنا بالتحليل الى التصورات الأولى البسيطة التى لا يمكن ردها الى أبسط منها .

٢ – يمكن تأليف كل التصورات المركبة إذا ما رتبنا البسائط ، وهذه خاصية تتعلق بالتركيب فبعد أن حللنا التصورات الى بسائطها ، يمكن ـــ إذامارتبناها على نحو دقيق ـــ اعادة تركيبها . ومن ثم نحصل على التصورات المركبة .

٣ – لا يوجد إلا عدد قليل من الأفكار البسيطة ولكن الكثرة تتولد عنها بفضل فن التركيب .

٤ – يجب الرمز الى الأفكار البسيطة برموز بسيطة ، وإلى الأفكار المركبة برموز مركبة ، فالرمز المركب سيكون تعريفا للتصور المركب .

٥ ـــ التفكير يتكون من إماطة اللثام عن كل العلاقات الموجودة بين البسائط[2] .

---

(١) Ibid : p. 211.

(٢) Ibid : P. 213.

ثانيا : القضايا الضرورية والقضايا الذاتية :

وعلى هذا النحو يكون ليبنتز قد استخدم الرموز بدلا من المادة الكثيفة والحساب بدلا من القياس . هذا ولقد تعرض ديكارت أيضا كما رأينا الى الهجاء العام أو اللغة العامة .وكانت أفكاره فى هذا الصدد وفى المنطق سائدة فى عصره بشكل لا نظير له . ومع أن ليبنتز يتفق مع ديكارت فى ضرورة إيجاد تلك اللغة العامة التى تنطبق على سائر المعارف والعلوم إلا أنه نقد ديكارت.من بعض الوجوه أهمها :

١ – يذهب ديكارت الى تقسيم الموضوع أو مشكلة البحث الى عدد من القضايا البسيطة ثم الى عدد من القضايا الأبسط من هذه الأخيرة ، وهذا أمر منطقى وتحليلى وسليم ، ولكن ديكارت لم يميز بين القضايا الهامة والقضايا الأقل أهمية أى أنه لم يميز بلغة ليبنتز بين القضايا الضرورية والقضايا العرضية .

٢ – إن ديكارت لم يطلعنا صراحة على الحد الذى يتوقف عنده التحليل — حقيقة قد يقول ديكارت إننا نتوقف إذا توصلنا الى طبائع بسيطة لا يمكن أن تنحل الى أبسط منها . ولكن ما يدرينا إذا كانت تلك الطبائع البسيطة ذاتها محتاجة أو غير محتاجة الى البرهنة عليها أو حتى الى تحليلها الى طبائع أكثر بساطة .

وقد تبين لليبنتز من نقده هذا لمنطق ديكارت والديكارتيين الى أنه يجب التمييز بوضوح بين نوعين من القضايا وهما :

أ — القضايا الضرورية ب — القضايا العرضية .

والقضية الضرورية هى التى نقيضها مستحيل وأساسها مبدأ عدم التناقض .
أما القضية العرضية فهى التى يكون نقيضها ممكن وأساسها مبدأ السبب الكافى . أما ديكارت فقد اعتمد فى فلسفته ومنطقه على مبدأ عدم التناقض

وحده ، لذلك كان اهتمامه منصبا على القضايا الضرورية وحدها دون العرضية . حقا لقد استخدم فى بناء مذهبه التحليلى مبدأ عدم التناقض وأشار الى مبدأ السبب الكافى عندما تناول فكرة السبب ، إذ أنه حينما أراد الانتقال من الأنا الى الله الى الحقيقة الخارجية الموضوعية اضطر الى البحث عن مبدأ يؤكد أن هناك سببا فعالا لكل شيء . إلا أنه بينما يتخذ ديكارت هذا المبدأ أساسا لبراهينه على وجود الله ووجود العالم الخارجى نجد ليبنتز يستخدمه على أنه مبدأ منطقى مستقل .[1] .

كما أننا نجد ليبنتز فوق هذا وذاك يهتم بهذا المبدأ اهتماما كبيرا واستخدمه فى تحليل القضايا الرياضية والطبيعية والفيزيقية ، اذ يقول فى مبادىء الطبيعة والعناية « وحتى الآن تكلمنا عن الطبيعيات فقط ، والآن يجب أن ننتقل إلى ما بعد الطبيعة بالمبدأ العظيم ... الذى يجعلنا نقرر بأن لا شيء يأخذ مكانه بدون سبب كاف »[2] كما يقول ليبنتز فى خطاب الى كلارك عام ١٧١٥ « إن هذا المبدأ — أى السبب الكافى — يمكنه إثبات كل ما يتعلق باللاهوت والميتافيزيقا والفيزيقا »[3] .

واذا فلقد اهتم ليبنتز بكل من مبدأى عدم التناقض والسبب الكافى . ولم يكتفى بمبدأ منهما دون الاخر . وقد دفعه أخذه بهذين المبدأين معا إلى التمييز بين القضايا الضرورية وهى تعتمد على المبدأ الأول وبين القضايا العرضية وهى تعتمد على المبدأ الثانى .

---

(١) Latta; R : The Monadology and other philoso hical writings p. 163.

(٢) Leibnitz : Principe de la narure et de la grace. para 7.

(٣) Morris; M : The philosophical writings of Leibniz p. 67.

ثانيا : القضية التحليلية عند ليبنتز :

يرى ليبنتز أن الجوهر أى المونار هو الموضوع بما يتضمنه من محمولات أى أن فكرة الموضوع تتضمن كل ما يدخل فيها من محمولات سواء أكان ضروريا أو عرضيا ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا ، « إذ أن اعتبارنا للفكرة التى لدينا عن أى قضية صادقة ، يظهر بوضوح أن موضوعها يحتوى على كل محمولاته الماضية والحاضرة والمستقبلة »[1] .

واذا فالقضية ذات الموضوع والمحمول هى عند ليبنتز الوحدة الأولية أو القضية التحليلية التى تقوم وتتشكل وتتركب عليها كل أنواع المعرفة .

وعلى ذلك فقد اتفق ليبنتز مع أرسطو وديكارت فى الاهتمام بالقضية التحليلية واعتبارها الدعامة الحقيقية للمعرفة اليقينية أو الأساس الأولى الذى تقوم عليه كل معارفنا الحقة . تلك القضية التحليلية التى موضوعها يتضمن محمولاته فنحن إذا حللنا هذا الموضوع تحليلا دقيقا وكاملا لتوصلنا الى معرفة واضحة ومتميزة بما يخصه أو يتعلق به من صفات أو محمولات سواء أكانت هذه القضية التى نحلل موضوعها متصلة بحقائق ضرورية أو عرضية .

ويتضح مما سبق أن ليبنتز إنما اتخذ لنفسه موقفا وسطا يجمع فيه ديكارت الى أرسطو . فهو يتفق مع ديكارت فى تحمسه للمنهج الرياضى وإمكانية تطبيقه على جميع دوائر المعرفة والعلوم ، ولكنه اختلف معه فى الاهتمام بالحقائق العرضية التى تدور حول مبدأ السبب الكافى ، تلك الحقائق الضرورية التى لم يهتم بها ديكارت والتى اعتبرها غير ذات أهمية بالنسبة الى الحقائق الضرورية التى تعتمد على مبدأ عدم التناقض ، كما أن ليبنتز يتفق مع أرسطو فى اعتبار أن القضية ذات الموضوع والمحمول هى الوحدة الأولية أو الأساس الأولى لكل معرفة ، ولكنه اختلف معه فى ضرورة أن يكون موضوع هذه القضية جزئيا الأمر الذى لانجده

---

(1) Ibid : p. 67.

فى قضايا أرسطو الحملية .

وخلاصة القول أن ليبنتز انتهى الى ضرورة تصور القضية التى موضوعها يتضمن محمولاته ، تصورا أدق من التصور الارسطى ، كما رأى ضرورة الاهتمام بالاستدلال الرياضي الذى يساعدنا على تحليل وتركيب أفكارنا ، كما أرتأى أخيرا أن التحليل يجب أن يشمل الحقائق الضرورية والعرضية على السواء أى يجب أن يعتمد على مبدأى عدم التناقض والسبب الكافى .

والواقع أن هذين المبدأين مرتبطان كما يتضح من أقوال ليبنتز نفسها ، فهو يذهب فى المونادولوجيه الى أن مملكة العناية ترتبط بمملكة الطبيعة ، الأولى تخضع لمبدأ عدم التناقض والثانية تخضع لمبدأ السبب الكافى ، الأولى يسميها ليبنتز بمملكة العلل الغائية والثانية يسميها بمملكة العلل الفاعلية . بمعنى آخر أن هذين المبدأين يرتبطان فى مبدأ واحد هو مبدأ الذاتية يقول ليبنتز « .... ويجب أن نلاحظ هنا توافقا آخر بين المملكة الفيزيقية للطبيعة والمملكة الأخلاقية للعناية ، أى بين الله باعتباره معماريا لآلة العالم والله باعتباره امبراطورا للمدينة الالهية للنفوس الناطقة »[1] .

نقد رسل لليبنتز :

لعل أهم نقد وجه الى ليبنتز وخصوصا فى الناحية المنطقية لفلسفته هو النقد الذى أتى به رسل فى كتابه « التفسير النقدى لفلسفة ليبنتز » . وقبل أن نعرض لآراء رسل ولنقده لليبنتز نود أن نشير الى أن رسل ينظر الى ليبنتز من زاوية منطقية بحته ولا ينظر اليه كميتافيزيقى .

لقد لخص رسل نقده فى أسئلة ثلاث هى :

١ - هل تخضع كل القضايا لصورة الموضوع — المحمول .

(١) Leibnitz; La Monadologie. para 87.

٢ – هل توجد قضايا تحليلية ؟ واذا وجدت فهل هى أساسية وضرورية ؟
٣ – كيف يميز ليبنتز بين القضايا الضرورية والعرضية ؟[١]

وبالنسبة للسؤال الأول فلقد ذهب رسل الى أنه من الممكن أن نثبت وجود قضايا لا تخضع لصورة الموضوع ـــ المحمول . وأمثلة تلك القضايا ، القضايا التى تعبر عن العلاقات المختلفة كعلاقة الوضع المكانى وعلاقة أكبر من وأصغر من وعلاقة الكل والجزء والقضايا التى تعبر عن العدد كقولنا « هناك خمسة فلاسفة » فكل هذه القضايا وأمثلتها لا تخضع أو تقع تحت صورة الموضوع ـــ المحمول .

والواقع أن ليبنتز لم يغفل عن مثل تلك القضايا بل حاول جاهدا اخضاعها لصورة الموضوع ـــ المحمول . وقد اضطر لكى يدافع عن نظريته هذه الى القول بأن القضية التى لا موضوع لها ولا محمول لا تكون قضية على الاطلاق ولا يكون لها معنى البتة . ولكنه بقوله هذا وقع فى إشكال كبير إذ أن القضايا التى تعبر عن العدد والعلاقات ـــ وهى التى لا تخضع لصورة الموضوع ـــ المحمول من جهة ، كما أنها عنده ليست قضايا ولا معنى لها من جهة أخرى ـــ نقول إن هذه القضايا موجودة فعلا وتعبر عن علاقات عددية وغير عددية بين المونادات ، ومن المفروض أن يدركها الله ادراكا صحيحا الأمر الذى يضعنا أمام احتمالين :

الأول : يجعلنا نذهب الى القول بأن الله يعتقد فى صدق ما لا معنى له .
والثانى : يجعلنا نقرر بأن أمثال هذه القضايا صادقة ـــ وهذا الاحتمال الأخير يعنى بأنه توجد قضايا صادقة لا تخضع لصورة الموضوع ـــ المحمول .

أما بصدد السؤال الثانى : هل توجد قضايا تحليلية وإذا وجدت فهل هى أساسية وضرورية ؟ فيرى رسل فى الطبعة الأولى لكتابه « التفسير النقدى لفلسفة ليبنتز ـــ بأن ليبنتز كان مخطئا حينما اعتبر كل قضايا الحساب والهندسة قضايا

(١) Russell; B : Acritical history of the philosophy of Leibnitz p. 11.

تحليلية . أما القضايا التى تعبر عن الوجود ما عدا تلك الخاصة بوجود الله فهى قضايا تركيبية ، إذ قد رأى رسل فى طبعته الأولى من كتابه هذا ، أن كل الأمثلة التى ذكرها ليبنتز على أنها تحليلية خاطئة لأن بعضها غير تحليلى مثل كقضايا الحساب والهندسة وبعضها تحصيل حاصل وبهذا فهى ليست قضايا على الاطلاق .

فبالنسبة للقضية ٣ = ٢ + ١ التى اعتبرها ليبنتز تحليلية كغيرها من قضايا الحساب فإنها فى الواقع قضية تركيبية لا تحليلية لأن هذه القضية تعتمد على أن الفكرة البسيطة هى التى لا تؤدى الى التناقض ، كذلك الأمر فيما يتعلق بقضايا الهندسة فهى تركيبية لا تحليلية كما أرتأى ليبنتز .

وبهذا ينتهى رسل فى طبعته الأولى من كتابه « التفسير النقدى لفلسفة ليبنتز » الى خطأ نظرية ليبنتز ، إذ أن القضايا التحليلية كقولنا إن المثلث المتساوى الاضلاع مثلث ليست تحليلية كلها بل هى نتاج منطقى للقضايا التركيبية التى تؤكد أن مكونات الموضوع من الممكن أن توجد معا .[١] .

ولكن رسل عاد وعدل عن رأيه هذا فى الطبعة الثانية من هذا الكتاب معتذرا بأنه لم يكن يعرف الا القليل عن المنطق الرياضى وعن نظرية جورج كانتور فى الأعداد اللامتناهية . أما الآن بعد اطلاع رسل على تلك الابحاث فلقد أصبح ضروريا أن يقوم هو نفسه بتقرير خطئه فيما يتعلق بقوله بأن قضايا الرياضة البحته تركيبية[٢] ويكون رسل هو الذى قام بالرد على نقده الذى اعترض به على ليبنتز فى وجود القضايا التحليلية .

أما فيما يتعلق بالسؤال الثالث والأخير وهو « كيف يميز ليبنتز بين القضايا الضرورية والعرضية ؟ يقول ليبنتز : إن القضايا الضرورية تختلف عن العرضية كما

---

(١) Ibid : p. 21-22.

(٢) Ibid : p viii.

يختلف اللامتناهي عن المتناهي . فالقضية الضرورية أزلية الصدق « بمعنى أن صدقها لا يتوقف على زمان معين أو مكان معين أى لا يرتبط صدقها بالواقع »[1] أما القضية العرضية فهى تلك التى تشير الى وجود فعلى محدد بزمان بعكس القضية الضرورية التى لا تشير الى مثل هذا الوجود الفعلى ، وإنما تشير الى ضرورة عقلية ، بمعنى آخر .القضية الضرورية هى تلك القضية التى لا يكون محمولها دالا على وجود فعلى محدد بزمان بينما القضية العرضية هى القضية التى يكون محمولها دالا على وجود فعلى محدد بزمان .

والقضية الواحدة التى تنسب محمولا معينا الى موضوعها الفردى فى لحظة معينة هى قضية تحليلية ، لأن ذلك المحمول إنما يكون عندئذ مستدلا عليه من طبيعة الموضوع ، الا أن اجتماع سلسلة قضايا (وهى هنا تشير الى أزمنة مختلفة) حول شخص واحد لا تشير بتاتا الى أية ضرورة . وعلى ذلك فإن مجموعة المحمولات التى تنسب الى موضوع معين بعينه وإن يكن كل منها ضرورى الصدق ـــ لأنه تحليلى ـــ فى لحظته التى يقع فيها ، إلا أن علاقة المحمول فيها ببقية المحمولات إنما تكون علاقة عرضية .

إن ليبنتز يميز هنا بين ما هو ضرورى الصدق وبين ما هو عرضى الصدق ، فالأول هو الارتباط الذى لا يشير الى وجود فعلى فى لحظة معينة ويعتمد على مبدأ عدم التناقض ، والثانى هو ما يتضمن مثل ذلك الوجود الفعلى ويعتمد على مبدأ السبب الكافى . الأول يكون موضوعه فكرة أو جوهر أو حالة . والثانى يكون الموضوع فيه فردا واقعا فى لحظة . وهنا يعترض رسل قائلا « إذا لم يكن صدق القضايا العرضية ضروريا فما الذى يقضى بوجود مثل هذه القضايا ما دام قد كان يمكن أن يقوم ما هو بديل لها »[2] .

وهنا يجيب ليبنتز « بمبدأ السبب الكافى ، فيقول إنه كان لا بد أن يكون لدى الله سببا كافيا فى جعل هذا الممكن المعين الذى تنشأ عنه القضايا العرضية هو

(1) Ibid : p. 25-26.

(2) Ibid : p. 27-30.

وحده الأمر الواقع فعلا دون غيره من الممكنات .

إلا أن رسل يعود ويقرر أنه طبقا لمذهب ليبنتز نفسه لا بد وأن تكون علاقة المحمول بموضوعه صادقة أيا ما كان ذلك الموضوع ، لأننا افترضنا أن لذلك الموضوع طبيعة معينة ولا بد وأن يتولد عنها هذا المحمول . وما العرضية إلا ذلك الموضوع الموجود وجودا فعليا الذى يمكن ألا يكون موجودا »[١]

و .·. فقد انتهى رسل فى طبعته الثانية من كتابه السابق الذكر إلى وجود القضايا التحليلية وخضوعها لصورة الموضوع والمحمول ، بعد أن كان قد رفضها فى طبعته الأولى . ولكنه بقى على رأيه الخاص بالتمييز بين القضايا الضرورية والعرضية فذهب الى أن هذا التمييز إنما هو تمييز غير دقيق وغير حاسم . والواقع أن رسل لم يتنبه الى ارتباط مبدأى عدم التناقض والسبب الكافى ، وإلى سبق التوافق بينهما الأمر الذى يجعلنا نقرر أن هذه القضايا وتلك إنما تعود فى النهاية الى مبدأ الذاتية .

لقد قلنا أن رسل يتناول ليبنتز كمنطقى لا كميتافيزيقى فالموناد اللبنتزى عند رسل ما هو الا أساس منطقى نضعه كموضوع فى القضية ، ومبدأ السبب الكافى الذى قال به ليبنتز هو عند رسل مبدأ منطقى ليس إلا تماما كمبدأ عدم التناقض وهكذا ، ولذلك كان نقده لليبنتز منصب عليه لا كفيلسوف وميتافيزيقى وإنما كمنطقى . ولهذا اعتقد بيير بوترو أن رسل لم يوفق فى نقده لليبنتز للأسباب الآتية :

(١) لم يوفق رسل فى فهم دور مبدأ السبب الكافى فهما صحيحا ومتزنا ، فلقد امتاز هذا المبدأ بخاصية ميتافيزيقية لا منطقية وحسب كما ارتأى رسل ، وكما نجده متحققا فى مبدأ عدم التناقض . والسبب الكافى جعل ليبنتز يعتقد أننا نستطيع تحليل العرضيات ، ولكن تحليلنا هذا سيكون لا متناهيا ، أما رسل فقد

(١) Ibid : p. 61.

فهم هذا على نحوه الخاطىء إذ ذهب الى أن ليبنتز اعتبر التركيب خاصية للعرضيات .

(٢) وبالنسبة لفكرة المونادا فإن تفسير رسل لا يتفق مع فكره ليبنتز فقد احتاج ليبنتز لفكرة المونادة ليفسر بها كيف يمكن التوفيق بين الكثرة والوحدة لا على أنه موضوع منطقى فحسب يتضمن محمولاته ، فالموضوع كما تصوره ليبنتز ليس إلا كائنا Entité ميتافيزيقيا قبل أى شيء .

(٣) الوقائع الرياضية عند ليبنتز ذات دلالات وجودية Extralogique أو أنها خارجة عن المنطق لأنها تعبر عن علاقات بين الجواهر الحقيقة أو بين ما فى نفسى من أفكار فطرية . هكذا كان رسل مخطئا عندما ذهب الى إعتبار الحقائق الرياضية عند ليبنتز ذات وجود منطقى وحسب .

(٤) لم يدرك رسل أن ليبنتز لا يوافق على جعل الأفكار الرياضية الأولية من مسلمات وبديهيات ومصادرات ناتجة كلها عن مبدأ عدم التناقض وإنما هى نتيجة للتفسيرات الميتافيزيقية ، ونظرية العقل الالهى ، التى تعتمد على التحليل والحدس . إذ بينما التحليل يمكننا من التأكد من أن العناصر البسيطة للأفكار المركبة ليست متناقضة فيما بينها يرينا الحدس ما إذا كان ارتباط الافكار البسيطة فى فكرة مركبة هو ارتباط متماسك وسليم أم لا .

وإذن فليبنتز على ما يقول بيير بوترو لا يستخرج كل الرياضة من مبدأ عدم التناقض ، ما دام قد اعتبر الحقائق الرياضية حقائق حدسية نجدها بشكل تحليلى ، على شريطة أن نقوم بعملية تحليل الأفكار المركبة أولا ، وكل ما يمكن أن نأخذه على ليبنتز هو حصره كلمة تحليل فى أضيق حدودها ... والأجدر أن نتفق مع رسل فى نقطة واحدة هى دعوته الى ضرورة النظر إلى التحليل نظرة أوسع من نظرة ليبنتز »[1] .

(١) Pierre Boutroux : Eudéd critiqe sur la philosophie de Leibnitz-Revue de Metaphesique et Morale 1901, PP. 329-333.

وخلاصة ذلك النقد الذى وجهه بوترو إلى رسل إنما يقوم فى أساسه على نظره الى ليبنتز على أنه منطقى وحسب ومحاسبته على هذا الأساس وحده والتغاضى عن نظراته وأفكاره الميتافيزيقية . كذلك نجد اتجاه روث ليدياسو مضادا لاتجاه رسل الأمر الذى يجعلها تعارض تفسيره لفلسفة ليبنتز فهى تعلن فى كتابها عن ليبنتز « أن تفسير مذهب ليبنتز على أنه منطقى أكثر منه ميتافيزيقى ليس الا تفسيرا من جانب واحد لا يرضى ليبنتز نفسه . حقا إن هناك توازيا بين نظرياته المنطقية والميتافيزيقية . ولكن هذا لا يسمح لنا بأن نعتبر مجموعة واحدة من النظريات على أنها النظريات التى أرادها ليبنتز فعلا ونترك الأخرى ، وإنما الأجدر بنا أن نفحصها لنرى ما بينها من علاقات . وقد يجوز لنا أن ندعى بأننا مهتمون بمنطق ليبنتز أكثر من اهتمامنا بميتافيزيقاه ، ولكن يجب — فى هذه الحالة — ألا نعتبر ما نتوصل اليه من نتائج كأنه المعبر حقيقة عما أراده ليبنتز خاصة وأن ليبنتز نفسه أعلن فى خطاب له الى أرنو أن الأسباب التى دفعته الى الاقتصار على ذكر أدلته المنطقية لزملائه الفلاسفة فقط وجعلته يعلن مبادئه الميتافيزيقية للجمهور هى أنه توقع أن هؤلاء الفلاسفة قد يقتنعون بما يذكره من أدلة تعتمد على طبيعة القضية ، خاصة وأنه يعرف أن قليلا من الناس هم القادرون على تقبل الحقائق المجردة وقد لا يجد غير أرنو ممن يستطيعون تصور قوة هذه الأدلة »[1] .

ثم تناولت روث ليدياسو أهم القضايا المنطقية محاولة النظر اليها من وجهة نظر ميتافيزيقية بحتة . فالقضية التى موضوعها يتضمن محمولاته هى أنسب القضايا التى تعبر عن الفكرة الميتافيزيقية الخالصة « المونادلا نوافذ له » وقول ليبنتز بأن كل قضية صادقة يتضمن موضوعها محمولاته .... وأن كل قضية يتضمن موضوعها محمولاته لا بد وأن تكون صادقة ، إنما هى عنده قضية تحليلية تعتمد على ما تقول روث سو على أساس ميتافيزيقى نجده فى نظرية ليبنتز الميتافيزيقية التى تقرر بأن الموناد هو الوحدة التى تحتوى فى ذاتها على كل حالاتها وعلى مبدأ تغيراتها ، وأن معرفتنا بتاريخ هذا الموناد إنما ترجع الى الكشف عن كل حالاته

(1) Saw; R. L : Leibniz PP. 303-204.

تبعا لمبدئه الخاص به والذى ينظم كل تغيراته »[1] .

وعلى هذا النحو تنتهى روث ليد ياسو الى عكس ما انتهى اليه رسل اذ أنها حاولت رد النظريات المنطقية الخاصة بالقضية التى يتضمن موضوعها محمولاته الى أسس ميتافيزيقية تتصل بالموناد الذى لا نوافذ له والذى يحتوى فى ذاته على كل حالاته وتغيراته .

واذا حللنا نقد رسل لليبنتز ، متجاوزين عن رأى بيير بوترو وروث ليدياسو ، فإننا سننتهى الى أن الموناد عند ليبنتز هو أساس منطقه . باعتبار أن الموناد هو القضية التى يحوى موضوعها سائر محمولاته . وما تحليل ليبنتز فى حقيقته الا تحليل يحاول الوصول الى هذه القضية المحتوية على محمولاتها فى ذاتها أعنى إلى الموناد .

وفى الموناد تلتقى القضايا الضرورية بالقضايا العرضية ، وفيه أيضا يتحد مبدأ عدم التناقض بمبدأ السبب الكافى . وهذا هو مالم يفهمه رسل ، لأنه تناول بناء ليبنتز من ناحية منطقية صرفة كما قال بيير بوترو وروث ليدياسو .
ومن جهة ثانية ، فإننا إذا نظرنا إلى رأى بيير بوترو وروث ليدياسو ، ذلك الرأى الذى يحاول تفسير بناء ليبنتز كله من زاوية ميتافيزيقية وحسب ، فإننا نجد طبقا لهذا الرأى أن الموناد كميتافيزيقا يتبلغ الموناد كمنطق باعتبار أن الموناد مغلق على ذاته ولا نوافذ له ، وهذه ينتج عنها : أن الموناد هو الموضوع بمحمولاته أو هو القضية الأولية البسيطة . وباعتبار أن الموناد يحوى فى داخله على مبدأ تغيره وعلى سائر حالاته ، وهذه تشير الى استقلاليته وإلى اعتباره وحدة مستقلة حاوية على متضمناتها أو محمولاتها أو مبادئها .

وسواء أسلمنا بهذا التفسير أو ذاك ، فإنه يبقى لدينا الحقيقة الواضحة التالية ، وهى أن الموناد أساس المنطق ، وأن المنطق هنا ما هو الا منطق الموناد.

(١) Ibid : P. 204.

رابعـــا

المـــوناد والفيزيقـا

رابعـــا

الموناد والفـــيزيقا

الموناد جوهر بسيط يدخل فى تكوين المركبات.. هذه هى القضية الأولى عند ليبنتز ، أما القضية الثانية عنده فهى أن الموناد هو القضية بما تتضمنه من محمولات ، ومعنى هذا أن الموناد هو أساس المنطق . أما القضية الثالثة المتعلقة بالموناد ، وهى التى سنتناولها فى هذا الفصل فهى أن الموناد هو أساس الفيزيقا وأساس العالم الذى نحياه . فما العالم الا مجموعة من المونادات مختلفة الطوائف .

وبما أن الفيزيقا الليبنتزية ترتبط ـــ إن قبولا أو رفضا ـــ بالنظريتين الذرية والديكارتية ، لذا فسنعرض هنا للنظرية الذرية كما وضعها الذريون : لوقيبوس وديموقريطس وأبيقور . ثم نعرض بعد هذا لنظرية ديكارت بخصوص العالم ، تلك النظرية التى قبل منها ليبنتز بعض النواحى ورفض بعض النواحى الأخرى .

ليبنتز بين النظريتين الذرية والديكارتية :

أ ـــ النظرية الذرية :

لقد قدم لوقيبوس إرهاصات النظرية الذرية ، تلك الارهاصات التى مكنت ديموقريطس من وضع النظرية وضعها النهائى .ولكن كان لأبيقور مع ذلك الفضل فى تطوير النظرية وإن كان يمكن القول أن ما طوره لم يكن فى صلب النظرية وإنما كان متعلقا ببعض التفاصيل ، مثل إضافة فكرة الثقل الى الذرات ، تلك الفكرة التى لم يكن ديموقريطس فى حاجة اليها ، وذلك لأن حركة الذرات هى عند ديموقريطس حركة منطلقة فى كل اتجاه . أما أبيقور فباستفادته من التطور اللاحق

للفلسفة وللعلم ، ذلك التطور الذى انتهى الى أن هناك مركزا للأرض تسقط فيه الأجسام أو الذرات ــ أقول باستفادته من ذلك اضطر أن يدخل صفة الثقل الى الذرات لكى يفسر علة سقوطها تجاه مركز الارض .

ولكن كانت النظرية عند ديموقريطس كاملة ، ونحن هنا لن نتبع هذه النظرية فى تفصيلاتها الفرعية ، إذ أن ما يهمنا هنا هو تصور الذريين للعالم المكون من أعداد لا متناهية من الذرات تتحرك فى خلاء لا محدود .

تناول ديموقريطس الخط الرئيسى للنظرية الذرية من لوقيبوس ، بدون أى تغيير جوهرى ، ولكن هذه النظرية تحولت مرة واحدة لكى تصبح أكثر منهجية ، وأكثر تحديدا ولبعض الاعتبارات أكثر إتقانا ، ويقع فى لباب النظرية الذرية نفس الحل للمشكلة القديمة عن « الوجود النهائى » . أى ذلك التصور للجزئيات اللامتناهية وغير المنقسمة فى الخلاء اللامتناهى . ولقد اعتقد ديموقريطس ــ فيما يقول أرسطو مستخدما عبارات ديموقريطس ــ « بأن طبيعة الاشياء الأبدية هى موجودات صغيرة ، غير محدودة عددا ، وبالاضافة الى هذه افترض المكان على أنه لا متناهى فى الامتداد، » وهذه العبارة رغم أنها توافق بالضبط رأى لوقيبوس ، فإنها أكثر العبارات التى تنتمى اليه وضوحا . ومن ثم تصبح الاصطلاحات التى طبقها ديموقريطس واضحة على الأساسين اللوقيبى والديمقريطى .

ولقد وافق ديموقريطس لوقيبوس فى اصطلاحاته وكلامه عن الجزئيات النهائية على أنها « ذرات » حتى عن « الأجسام المؤلفة » وعن المكان على أنه يشبه الخلاء . ولكن ديموقريطس أضاف الى هذه المصطلحات اسم « اللا محدود » للمكان كما أضاف ــ إذا وثقنا فى بلوتارك ــ « الأشكال » للذرات ، وهو اسم متوافق تماما مع الجزء الهام الذى يلعبه شكل الذرات فى مذهبه . وأكثر أهمية ظاهرة عند ديموقريطس هى اتجاهه نحو المشكلة القديمة عن المكان الفارغ ، تلك المشكلة التى حلها لوقيبوس بمهارة .

ولم يقبل ديموقريطس ـــ متتبعاً خطوات استاذه ـــ الجسم على أنه الوجود التام الوحيد ، ولكنه أكد اعتقاده فى مصطلحاته ، فكان يتحدث عادة عن الذرات على أنها « أشياء حقيقية » كما وصف الخلاء لا على أنه « غير حقيقى » كما فعل لوقيبوس ولكن على أنه « لا شيء » يقابل الاصطلاح الذى اخترعه ببساطة وهو « الشيء » الذى يصف به الذرة ، ومن ثم يأتى دفاع لوقيبوس الشهير عن وجود الخلاء ضد الرأى الايلى عند ديموقريطس على شكل أن « الشيء لا يوجد بعد ذلك أكثر من اللاشيء » . ويبدو أن أرسطو قد اقترح أساسا آخر ، لو انتمى حقيقة إلى ديموقريطس فإنه سيوضح بأكبر درجة تصور الخلاء . لقد اكتفى لوقيبوس بالحديث عن الخلاء . واكتفى الايليون بإنكار وجوده على الاطلاق واعتبروه « غير حقيقى » و « غير موجود » ، أما ديموقريطس فباستطاعته التمييز بين السلبيتين اليونانيتين الاثنتين ـــ كما يرى أرسطو ـــ أطلق على الخلاء « اللاشيء » أو « اللاحقيقى » . وبذلك استطاع ديموقريطس على هذا النحو أن يميز الخلاء ، وأن يؤكد بجرأة فائقة هو ولوقيبوس أن وجوده يأتى من اللاوجود المطلق ، ومن ثم استطاع أن يتخلص من اعتراض معارضيه بالعبارات وبالحجج .

ولقد أضاف ديموقريطس الى النظرية الذرية ثلاثة مبادىء هى : ـــ أن لا شيء يخلق مما لا وجود له أو لا شيء يحطم فيما لا وجود له . وهذا المبدأ يرتبط بالمبدأ الحديث عن بقاء المادة .

ويرتبط هذا المبدأ الأساسى بقوة بمبدأين آخرين ، أقل أساسية منه ، ويمكن جمعهما معا فى إشارة مثيرة وهى : أن ديموقريطس سلم بأن العالم « لا متناهى » ، لأنه لم يخلق بأية وسيلة بواسطة أى واحد أو أى شيء . وأبعد من ذلك وصف ديموقريطس العالم بأنه غير متغير ، وبوجه عام وصف ماذا يكون عليه هذا العالم ككل بوضوح . إن علل الأشياء التى تأتى الآن الى الوجود ـــ يقول ديموقريطس ـــ ليس لها بداية ، ولكن من زمن لا متناهى سحيق ، عينت سلفا كل الأشياء الكائنة والتى تكون والتى سوف تأتى . و « لاتناه » العالم ليس

هنا كما هو الحال عند لوقيبوس ، وكما هو الحال عند ديموقريطس فى مواضع أخرى لا تناه فراغى ، ولكنه تناه فى الزمان والأبدية . ولقد رأينا تماما وبوضوح من مناقشة مليسوس أن اللاتناهى متضمن فى هذه المناقشة ، فاذا أمكن خلق لا شيء من لا شيء ، فإن العالم لا يمكن إذن أن يخلق . ويجب أن يكون حاصلا على الوجود فى كل وقت . وهنا وللمرة الثانية يقبل ديموقريطس ، ومن ورائه النسق الذرى ، الفكرة الايلية عن أبدية العالم . كما يقبل ديموقريطس عن طريق ما يتضمنه العالم من الأجزاء التى تؤلفه « علل الاشياء » والذرة ، والخلاء آخذة مكانها جنبا الى جنب مع فكرة لا تناهى العالم فى الامتداد ، مثل اللاتحدد الفراغى . ومن ثم فإن العالم يبقى زمنيا بدون بداية وبدون نهاية .

وبالارتباط الوثيق بفكرة الابدية ، تقفز إلى ذهننا القضية التى تؤكد تفوق أو سيادة « الضرورة » وهى : «بالضرورة تعين سلفا كل الأشياء الكائنة ، والتى تكون والتى سوف تأتى » . لقد كان السؤال فى نظريات الفلاسفة الأولين بل فى نظرية لوقيبوس نفسه عن العلة الفاعلية من ناحية ارتباطها فقط بمشكلة الحركة ، وأكدت الضرورة هنا كمبدأ أساسى لطبيعة العالم حتمية كاملة وغير مترددة . إن التغير أمر هام ومميز . ولكن يبدو أننا نستطيع أن نرى لوقيبوس وهو يؤكد بطريقة مترددة ، أن « الضرورة » هى العلة المحركة ، ولوقيبوس بتأكيده هذا إنما كان ينوى لا أن يقدم قوة خارجية غامضة يفسر بها ما يراه غير تابع لمبادئه الأساسية ، تماما كما كان يفعل المفكرون السابقون عليه ، وإنما لكى ترمز الى الفكرة المألوفة لدينا عن « القانون الطبيعى » وهو : أن المبدأ المسيطر النهائى هو إتباع كل شيء لقوانينه الخاصة بوجوده . وهذه الفكرة التى طبقها لوقيبوس ببعض التردد ليفسر بها الحركة الأصلية للذرات أكدها ديموقريطس بثقة وبقدر أوسع حتى أصبحت تطبق تطبيقاً كلياً : « فالضرورة » عنده تحكم كل الأشياء ، وبواسطتها عينت سلفاً كل مجريات الأشياء من الأبدية الكلية . والتاريخ الكلى للعالم ليس إلا نتيجة حتمية لخطوة خطوة فى تأليف العالم الأصلى والأبدى .

وربما أمكننا أن نفترض ـــ إذا ما قبلنا هذا التصور ـــ بأنه كان لدى

ديموقريطس اعتراضان رئيسيان من وجهة نظره : فلقد كان ديموقريطس يأمل أولا ـــ كما أخبرنا أرسطو نفسه ـــ فى أن يبحث فى الفكرة السائدة عن « الصدفة » وقد اعتبر ديموقريطس الصدفة كتصور فاسد وفضفاض من الناحية العقلية ، كما ذهب الى أن لها خطورة أخلاقية « ذلك أنهم يقولون بأن لا شيء يأتى من الصدفة ، ولكن توجد علة محددة لكل شيء » . ولقد رغب ديموقريطس أكثر من مرة فى أن يتخلص أولا بالكلية من الغموض ، ومن القوى الخارجية الدينية وغيرها ، والتى كان يسلم بها الفلاسفة السابقون عليه والفلاسفة المشهورون المعاصرون له . إن العالم كما يتصوره ديموقريطس لا يحتاج الى تدخل امبادوقليس « بالمحبة والكراهية » ولا إلى تدخل انكساغوراس « بالعقل » لكى يأتى أو يستمر فى الوجود ، إن العالم وجود طبيعى كلى ، وفعله آلى محض، ويحكوم بقانونه الخاص ، ولا شى أكثر . ولقد رغب ديموقريطس أيضا وبنفس القوة أن ينكر التراث الاتى اليه من التقليد الدينى للفلسفة ، مثل فكرة « العلة الغائية » فالعالم لا يحكم بواسطة خطة ، كما أن ما يعتقده الناس بواسطة الدين من أن هناك غرضا فى خلق العالم أو فى خلق أى جزء من أجزائه سواء أكان عضويا أو غير عضوى لا وجود له . إن الخلق هو النتيجة غير المخططة للعمليات الطبيعية الحتمية . وهكذا فإن الصبغة الدينية التى تعلقت بالفلسفة منذ ميلادها ، والتى تظهر نفسها الان فى اللاهوت غير المشهور ، والتى مازالت تأخذ أشكالا تحلق بها فوق الطبيعة هوجمت كلية من النظرية الذرية ، وبترك النظرية الذرية لهذه الصبغة الدينية أصبحت نسقا غير مقيد للفيزيقا الطبيعية .

ونتائج هذا القرارا هامة جدا هنا ، ذلك أنه فى دائرة التأمل الفيزيقى ، نجد أن هذه الدائرة تقدم لنا من الوهلة الأولى احتمالا للتصور العلمى الدقيق للعالم ، ومن ثم يتم تدعيم هذه الدائرة باتساع النظرية الذرية كنسق .

ولقد جعل ديموقريطس الفكرة الذرية أكثر تحديدا بتحليله الدقيق لفكرة « الخلاء » كما أن تأكيد ديموقريطس لأبدية العالم ، وتأكيده أيضا للفكرة الأساسية للضرورة إنما كان تمحيصا مسبقا للأساس الميتافيزيقى ، ليس من أجل

النظريات الذرية فقط ولكن بالنسبة أيضا الى أى نظرية علمية عن العالم . وهذه هى فى الواقع الخاصية التى تظهر من خلال عمله . إن ديموقريطس لم يكن ذو عقل يمكنه من تنسيق كل اهتماماته المختلفة وآرائه فى كل مترابط متصل ، ولكن نشاطاته الجانبية المتعددة ساقته الى ميادين غير معروفة بالنسبة الى لوقيبوس على وجه خاص . ونظرا للعالم الذى أوضحه ديموقريطس بوفرة فإنه كان مستعدا إلى أن يفكر خارج مقترحات النظرية الفيزيقية التى قبلها .

وكما أصر ديموقريطس بوجه عام على بقاء المادة أو دوامها كأساس للمتطلبات الفيزيقية ، فإنه يبدو أنه يؤكد لنا بإصرار بقاء الذرات المفردة أيضا . وهذا فى الحقيقة جزء من تعاليم لوقيبوس الذى ناقش عدم قابلية الذرات للتحطيم ، وترجع عدم القابلية هذه أولا الى صلابتها التى تجعلها « غير قادرة لأن يؤثر فيها » ، وترجع ثانيا الى صغرها الذى يرجع الى الحقيقة القائلة بأنها « بدون أجزاء » .

ويتحدث ديموقريطس عن « وجودات لا متناهية عدداً ، غير منقسمة وغير متباينة « لا تؤثر ولا تتأثر » . والواقع أن نفى الايجابية تماما كالسلبية — هو للوهلة الأولى أمر مفزع ، ولكنه يرتبط بعمق وفى الحقيقة بفكرة « التغير » ، فإذا كان يمكن أن يتغير الشيء ، فإنه يمكن أيضا أن يغير شيئا آخر . ومثال ذلك هو أنه إذا أمكن للشيء أن يصبح ساخنا ، فإنه سيسخن أى شيء آخر ، يكون فى حالة اتصال به .

إن الفعل و « الانفعال » فى الأشياء المركبة عند الذريين ممكنان ، بسبب وجود الخلاء ، الذى يمكن الذرات المركبة من تبديل أماكنها ، وتغيير مواضعها « فهى تؤثر وتتأثر عندما يحدث اتصالها » ولكن الذرات غير المنقسمة ذاتها التى لا تختلط بالخلاء لا يمكن أن تتغير أو يغير إحداها الاخرى . وعلى هذا الخط الفكرى ، فإن إضافة الفكرة الايجابية عن عدم مقدرة الذرات أن يؤثر فيها « إذ أن ما يؤثر وما يتأثر متشابهان ومتماثلان ، وهذا هو ما قاله ديموقريطس كما يقرر أرسطو . وكلا من هذين التصورين يدعمان فكرة اللاتغيرية أو الصلابة المطلقة للذرة » .

وبكل هذه الطرق ، فسرت الفكرت اللوقيبية البسيطة عن صلابة الذرات ، بتضمناتها الواسعة ، وفى نفس الوقت دعمت تدعيما كبيرا . ولكن بالنسبة لبرهان لوقيبوس عن عدم تحطيم الذرات والذى أسس على حجمها ، فإن موقف ديموقريطس هنا يختلف بشكل مثير . إن موقف لوقيبوس يستدعى إعتراضات متعددة ، أهمها أن الحجم الصغير جدا ليس دليلا على عدم التحطيم ، ولقد حاول لوقيبوس نفسه أن يحل هذا الاعتراض بقوله أنه يعنى بالصغر المفرط أن الذرات لا أجزاء لها ، أى أنها غير قابلة لتقسيم أكثر ، والتحطيم يعتبر تقسيما للشىء الى جزيئات من المادة . ولكن هذا النقاش نفسه عرضة لاعتراض رياضى ، وربما يكون هذا الاعتراض قد نوقش بواسطة فيلسوف من المدرسة الايلية ومؤداه : « أن ما هو بدون أجزاء لا يكون له مقدار » ، والذرة إذا كانت كما وصفها لوقيبوس ، فلن يكون لها وجود فيزيقى حقيقى بالمرة . ونحن نستطيع أن نقرر ما إذا كانت هذه الاعتراضات قد أثيرت بالفعل أم لا ، ولكن الأمر المؤكد هو أن مناقشة لوقيبوس عن الحجم نسبت اليه أصلا رغم أنه لم يستخدمها بطبيعة الحال .

ويتنازل ديموقريطس عن فكرة الصغر مرة واحدة على أنها الدليل على عدم التحطيم ، بدى وكأنه يذهب الى الطرف الآخر . فلقد علمنا أنه قرر أن « بعض الذرات يكون كبيرا جدا » وثانيا أن الذرات ليست لا محدودة عددا فقط ولكن حجما أيضا » ، ولقد قرر أيضا أحد الثقاة أن ديموقريطس قال أنه « ربما يكون هناك ذرة كبيرة كبر العالم » . ولقد اعترض أبيقور على هذه الفكرة ذاهبا الى أنه فى هذه الحالة يمكن أن تدرك بعض الذرات بواسطة الحواس ، ومن ثم عاد ، بصورة معدلة ، لرأى لوقيبوس وهو أن الذرات صغيرة جدا و « بدون أجزاء » ويبدو أن ديموقريطس يعكس تصوراً للوقيبوس بدون تردد حينما تبين له أنه ليس مطلوبا ، وهذه الحرية فى الواقع تبرهن على استقلال ديموقريطس عن استاذه .

ومن الواضح أن ديموقريطس اعتمد على فكرة الصلابة فى برهنته على بقاء ودوام المادة ، مدعما هذه الفكرة وشارحا لها بتعديلاته الخاصة . ولقد أوضح

ملاحظة فيه جالينوس الاختلاف فى هذه النقطة بين مدارس الذريين المختلفة والذى عرف تأثير قديم . يقول جالينوس : « فهم أيدوا أن الأجسام الأولى لا يمكن أن يؤثر فيها ، وبعضهم مثل التابعين لأبيقور سلموا بأن الذرات لا تنكسر بسبب صلابتها ، والبعض الآخر مثل مدرسة لوقيبوس سلموا بأن الذرات لا تنقسم بسبب صغرها». إن إهمال ديموقريطس هنا هو أمر غير سليم، كما أن وصف موضع أبيقور[1] بعيد عن الصواب . وفى الحقيقة إن الفرد يتعجب دائما ، أفلا يوجد هناك بعض الخلل أو الاختلاط !! أليس موقف ديموقريطس فى الواقع هو تماما ذلك الموقف الذى وصف أولا ؟

لقد خص لوقيبوس الذرات « بخواص أولية » هى الحجم والشكل ، وتبعه ديموقريطس فى ذلك ، ولكنه مرة أخرى فسر متضمنات أفكاره بمنطق جديد وبتركيب غير متردد . وقد لوحظ بوضوح اختلافه المثير عن لوقيبوس فيما يتعلق بحجم الذرات ، ذلك أن عدم قبوله للصغر لمناقشة البقاء أو الدوام جعله يتنازل بصراحة عن الصغر ، وأن يسلم بذرات كبيرة جداً ، ولقد كان اتجاهه فيما يتعلق بشكل الذرات له نفس الخاصية ، لقد سلم لوقيبوس بأن الاختلافات فى الأشياء المركبة يرجع بأكبر قدر الى اختلافات شكل الذرات المكونة لها . وأن ملاحظة الاختلافات العظيمة فى الأشياء تقودنا الى قبول العديد من الأشكال المختلفة للذرات . وديموقريطس الذى كان يهتم — بعقله العبقرى — أكثر من استاذه، بالاختلافات الناجمة عن الشكل الذرى ، بدى وكأنه يصل بهذه الفكرة الى نتيجتها ، ومن ثم فلقد أكد بأن أشكال الاختلاف الذرى « لامتناهية » عدداً والاختلافات اللامتناهية فى الشكل تتضمن بطبيعة الحال اختلافات لا متناهية فى الحجم . ولقد عاد أبيقور فيما بعد الى فكرة الصغر .

ولقد تابع ديموقريطس استاذه تماما فى التفاصيل الأخرى التى تتناول طبيعة الذرات ، فلقد تصور جميع الذرات مثله على أنها كائنات متجانسة تماما فى الجوهر المادى ، وهذا التصور يعتبر ضروريا ضرورة نهائية للمذهب الذرى ، كما أنه الحالة الوحيدة التى تمكن المذهب المادى من أن يدعى وحدة أساسية فى وصفه

للعالم ، وبالمثل فلقد أدرك ديموقريطس « الاختلافات » الثلاث للذرات ، وهى الشكل والوضع والنظام كما أقرهم لوقيبوس ، ولقد عبر ديموقريطس عنهم بهذه الاصطلاحات الشيقة « الاتزان » و « الدوران » و « التماس » . ويمكننا هنا ملاحظة إضافتين مزدوجتين ، فديموقريطس — لكونه حراً كما رأينا فى إضافة أى حجم للذرات — انتفع أكثر من لوقيبوس باختلافات الحجم ، وعلى وجه خاص جعل هذه الاختلافات العلة المباشرة للاختلاف فى « ثقل » الذرات خلال الدوران السريع كما تصوره نفسه . والملاحظة الثانية هو أنه لما كان ذلك الشىء يجذب عقله الكبير بعنف ، فإنه فسر بتمحيص كبير ، التركيبات المختلفة للذرات فى مركبات ، والتأثير الذى ينتج فى الحواس بواسطة أشكالها وترتيباتها المختلفة . دافعا الانتباه بوجه خاص الى الاختلافات فى المذاق واللون .

وهناك على أية حال ، وزيادة على ذلك ، مشكلة صعبة تتعلق بآراء ديموقريطس ، وتؤثر لا على تصوره للذرة وحسب وإنما تؤثر أيضا على وصفه لحركة الذرات الأصلية وسلوكها فى الدوران الكونى السريع ، فهل عين ديموقريطس للذرات « ثقلا » على أنه واحد من الخواص الأولية أولم يعين ؟ وهل جعل الثقل علة لحركات الذرات أو لم يجعله كذلك ؟ لقد أشار الثقاة القدماء إلى اعتراض له اعتباره على هذه النقطة ، كما أن المناقشات الحارة ما زالت تجرى بين الدارسين المحدثين حولها . ويبدو أنه من المناسب أن نناقش هذه المسألة فى علاقتها بالحركة الذرية وبالدوران الكونى السريع ، وأن نقبل هنا بأن ديموقريطس مثل لوقيبوس كان مقتنعا بأن يكون الحجم والشكل وحدهما هما الخاصتين الأوليتين للذرة ، وأن « الثقل » بمعناه المطلق ، إنما جاء بعد ذلك فى النظرية الذرية — وربما بواسطة نوسيفانس — وأنه عرف تماما بواسطة أبيقور من حيث اتصاله الوثيق بوصف أبيقور العام للحركة الذرية .

وأنه لمن الضرورى أولا أن نهتم بما يعرف الآن على أنه رأى زائف ، فأبيقور فى تفسيره لنظريته الخاصة عن الحركة الذرية ، وجد أن هذه الحركة تنشأ أو تولد من سقوط الذرات إلى أسفل خلال المكان الفارغ بسبب ثقلها ، ولكنه رفض فكرة

أن تقابل الذرات إنما يتم بسبب أن الأثقل يسقط بسرعة أكبر فيلحق بالأخف . إذ أنه فى المكان الفارغ تماما ، حيث لا يمكن أن توجد مقاومة على الاطلاق . تسقط جميع الأجسام أيا كان من ثقلها بمعدل متساو . ودائما ما افترض أن أبيقور يناقش هنا ضد رأى ديموقريطس الذى قرر بأن يضيف الثقل المطلق إلى الذرات ، ويجعله كما فعل أبيقور نفسه علة السقوط العمودى الأساسى .

ولكن ديموقريطس لم ينادى بالسقوط العمودى . ومن ثم فلا داعى عنده لاضافة فكرة الثقل .

وإذا تمكننا من أن نبعد نهائيا فكرة السقوط العمودى ، التى ترجع الى الثقل الأمر الذى اهتم به ديموقريطس إلى أبعد حد فماذا تكون خاصية الحركة الأصلية للذرات إذن ؟ وماذا تكون علتها ؟ هناك اتفاق عام أولا على أن ديموقريطس يتحدث عن الذرات على أنها « دائما فى حركة » وليست هناك مطلقا بداية للحركة ، إذا أنه لما كانت ذاتها أبدية ، فكذلك تكون حركتها أبدية أيضا . وهذه الحركة — بما أنها يجب أن ترجع الى الثقل — لا تكون فى اتجاه واحد إلى أسفل ، ولكنها تكون فى جميع الاتجاهات . ولقد وصف ديموقريطس هذه الحركة وغيرها بالاصطلاح الخيالى « التذبذب » . إن الذرات تتحرك هنا وهناك ، إلى أعلى وإلى أسفل ، وفى كل الاتجاهات ، إنها تتصادم ويتزاحم بعضها بالبعض الآخر من البداية ، وهى تمثل بذلك مظهر كتلة كبيرة متذبذبة . ولقد استطعنا أن نستخلص من أرسطو ، أن الذريين استفادوا من التوضيح المشهور الذى وضعه لوكريتس لمثل هذه الاستفادة ، والذى اشتقه من حبيبات شعاع الشمس ، فكما أنها تتطاير وتتزاحم وراء بعضها البعض كيفما اتفق ، وتتقابل وتفترق فى كل اتجاه ، كذلك تفعل الذرات فى الحالة قبل الكونية . وبمعنى آخر فإن ما تصوره أبيقور كمرحلة ثانية للتطور عندما غير « الانحراف » عنده السقوط إلى أسفل ، إلى مجموعة لا متناهية من التصادمات ، هو نفسه ما تخيله ديموقريطس على أنه حالة أبدية للحركة الذرية فى كل وقت .

ولقد تابع ديموقريطس لوقيبوس ، الذى وضع قبله « الضرورة » على أنها العلة التى تحكم كل شيء فى العالم كعلة لهذه الحركة المتعددة . ويبدو للوهلة الأولى أن هذه « الضرورة » تتناقض مع مبدئه الخاص . إذا كان له أن يفسر تفسيرا سليما ، لأن ديمقريطس كان يعنى بالسيادة المطلقة أن لكل معلول علة ، ولكن الحركة هنا هى معلول لا يمكن أن تلحق به أية علة إلا « الضرورة » الكلية . وهناك رأى يورده أرسطو يقرر بأن الذريين يعتقدون بأن الخلاء هو علة الحركة بمعنى أنه هو الذى تحدث فيه الحركة .

لقد شعر الذريون أنهم بتقديمهم لتصور الخلاء ، إنما يحلوا مشكلتين : فالمكان الفارغ لا يفصل بين أجزاء المادة وحسب ، ولكنه يمكنها من الحركة أيضا . والانفصال والحركة فى فكرهم يتضمنان بعضهما البعض تقريباً والحركة هى جزء أساسى فى هذا التصوير الجديد ، ومن ثم فهى « لا علة لها » أو كما فضل ديموقريطس أن يطلق عليها « ضرورية » . إن الوجود الأعلى للذرات والخلاء تحمل فى طياته الحركة الذرية .

والحركة الأصلية عند ديموقريطس ترجع الى « الضرورة » كجزء من تكوين الأشياء ، أما الحركة بواسطة « القوة » و « الصدمة » فتشتق من الحركة الأصلية مباشرة .

ويجب أن نقيم استدلالا مشابها ، إذا اعتبرنا التصور الديموقريطى عن وحدة الذرات فى مركبات وهو : أن النواة الصغيرة يمكن أن تبرهن إما على لباب « الأشياء » أو على « العالم » نفسه ، وإما أن تعود كما كانت مجرد محاولات عقيمة وهناك تقرير واضح باق لحسن الحظ وهو :

أن الذرات فى حالة حرب تقوم بين إحداها وأخرى ، كلما تحركت كثيرا فى الخلاء ، وهذا يرجع الى عدم تشابهها وإلى اختلافاتها الأخرى ، وكما أنها تتحرك ، فإنها تتصادم وتتشابك بطريقة تجعل الواحدة منها تتصل وتقترب من الأخرى .

ولا ينتج حقيقة أى وجود مفرد خارجاً عنها ، لأنه من العبث أن تفترض أن شيئين أو أكثر يستطيعان أن يصبحا واحداً . والسبب فى أن الذرات تبقى مرتبطة لزمن معين ، هو أن الواحدة منها تناسب أو تفهم الأخرى كما اعتقد ديموقريطس ، لأن بعضها يكون له جوانب غير مستوية ، وبعضها يكون معقوفاً ، وبعضها يكون مقعرا وبعضها يكون محدباً ، وبعضها يكون له أشكال مختلفة لا حصر لها . ومن ثم فقد اعتقد ديموقريطس أن الذرات تبقى الواحدة منها متمسكة بالأخرى ، وتظل فى حالة إرتباط ، لحين اهتزازها بواسطة ضرورة أقوى تأتى مما يحيطها فتتبعثر وتنفصل . وديموقريطس حين يتحدث عن الاتيان الى الوجود ، وعن الافتراق أو الانفصال الذى يقابله ، إنما يتحدث لا عن الحيوانات فقط ولكن على النباتات أيضا وعلى العوالم وعموما على كل الأجسام المدركة .

والخلق الجديد أو النواة أو الجسم المركب عند ديموقريطس لا يمكن أبدا أن يكون « واحدا » بالمعنى الدقيق ، فالذرات لا تتحد لكى تكون جسما جديدا ، ولكنها تحتفظ حتى فى المركب بطبيعتها المنفصلة ، وتظل متباعدة بمسافات أكبر أو أصغر من الخلاء . إنه من المستحيل ــ كما استشهد أرسطو بأقوال ديموقريطس فى صورتها الكاملة ــ « للشىء الواحد أن يصنع من شيئين ، أو للشيئين أن يصنعا من شىء واحد » . فالترابط هنا يكون اليا بحتا . ولقد وضع مؤلف متأخر هذه الفكرة على هذا النحو الواضح : « إن ما يبدو خليطا ، هو فى الحقيقة تجاوز للذرات ، الواحدة منها تجاوز الأخرى بمسافات صغيرة ، وكل ذرة منها تحتفظ بطبيعتها الخاصة التى كانت لها قبل الاختلاط » .

وكان على النظرية اللاحقة أن تؤكد بإصرار على أن لكل ذرة فى المركب أن تحتفظ بحركتها الخاصة أيضا . وتكملة لهذا التصور نجد أن فكرة التحطيم النهائى للمركب ، إنما تكون بانفصال الذرات الراجع إلى بعض القوى أو الصدمات الخارجية ، وهذه بالطبع هى الفكرة التى شارك الذريون بها انكساغوراس .

والعالم عند ديموقريطس كالتركيب العضوى الحى ، يستمر فى النمو بقدر ما

يستطيع أن يأخذ فيه . وبقدر تمثله للمادة الذرية الدخيلة . ولكن لا يمكن أن يستمر هذا حينما يصل نهائيا الى فترة معينة تزد فيها فقدانه للمادة على كسبها ، ومن هنا يحل فيه التدهور والانحلال النهائى . ونحن نعتقد بأن الفكرة القائلة بأن العالم قد ينمو فى جزء واحد ويتدهور فى جزء آخر خاصة بديموقريطس ، وأنه يمكن فهمها بأقل صعوبة ممكنة خلال المبادىء الذرية ، ولكنها دليل بعيد على وضوح خياله فى إدراكه لاختلاف الأحوال بين العوالم اللامتناهية .

ولقد أقام ديموقريطس أيضا من الوهلة الأولى فكرته عن التحطيم النهائى للعوالم ، فكما أن للعالم ميلاد فى العالم الكونى ، فيجب تماما أن يمر ويتحلل مرة فمرة الى ذراته المكونه له ، وهذه الذرات وحدها هى الأبدية ، كما ويمكن لهذا التحلل النهائى أن يحدث داخليا كنتيجة لاستمرار عمليات التدهور ، ولكن ديموقريطس — بجهد خيالى رائع — يتصور احتمالا آخر وهو : أنه كما يمكن للمركب الذرى العادى أن يتحلل نتيجة « للصدمة » التى تفصل تلاحم ذراته ، كذلك فإن التركيب العضوى الضخم للعالم ، يمكن أن يتحطم بواسطة تصادمه مع عالم آخر . وهذه الفكرة ليست غريبة ولكننا لا نتصور على وجه الدقة العوالم على أنها متحركة فى المكان — وهى الفكرة التى لا نجد عليها دليلا عند الذريين — وإنما نتصورها على أنها شىء ينمو فى كتلة حتى يتصادم عالم منها بعالم مجاور له وهكذا . ويبدو أن هذا يؤلف الصورة التى تقدم فى توضيح مختصر اخر وهو أن : « العالم يتحطم حينما يغلب عالم أكبر عالما أصغر » . ونستطيع أيضا أن نتصور أن « العالم الأكبر » يبتلع الذرات المكونة للعالم الأصغر فى تركيبه العضوى الخاص . وأخيرا فإن لدينا دليلا يتابعه ديموقريطس ليؤيد به الذرات المتحللة للعالم المتحطم ربما أمكن أن تضم نفسها فى شكل آخر . « فعوالم ديموقريطس تتغير إلى عوالم أخرى مصنوعة من نفس الذرات ، ومن ثم تصبح العوالم لها نفس التكوين ، ولكن ليس لها نفس الشخصية » . وهذا التأمل لا يظهر هنا من ناحية أخرى كإشارة الى العوالم ولكنه يظهر بوضوح مشوو كإشارة الى ارتباطه بالجسم الانسانى . وهذا دليل آخر على تشابه تناول الذريين لكل من التكوين العضوى للجسم الحى والعالم . ولقد اتقن ديموقريطس أفكار

النمو ، والتدهور ، والتحطيم ، أكثر من أى توضيح حالى وهذا يقودنا الى الافتراض بأن هناك ـــ على أى مستوى ـــ ما يكفى لأن يبين الكثير الذى يدين به أبيقور لديموقريطس فى هذه النقطة ، وما يبرهن مرة ثانية على جرأة وعمق تأمل ديموقريطس .

ب ـــ العالم عند ديكارت :

لقد كان ديكارت يروم السيطرة على العالم ، والتحكم فى الطبيعة ، فكيف تمكن من اثبات وجود هذا العالم ، وماهو طبيعة العالم الديكارتى ؟ فى الواقع أن وجود العالم الخارجى هو موضوع قضية أساسية فى ديكارت تماما كقضيته الأولى أنا أفكر إذن أنا موجود وكقضيته الثانية أفكر فى الكائن الكامل اللامتناهى فالكائن الكامل اللامتناهى موجود . نحن هنا وفى القضية الثالثة نقرر بأن العالم الخارجى موجود . وهذه القضية تعبر عن حكم والحكم هو أداة اليقين وهو أيضا علامة على قدرة النفس .

ولكن كيف نثبت هذا الوجود ؟ وكيف نقبل هذا الحكم (العالم الخارجى موجود) . ؟ يجب علينا أن نفحص عن هذا الحكم ذاته وهذا باب من أهم أبواب الفلسفة الديكارتيه وإن كان ديكارت لا يفحص عنه بصدد وجود الأنا وبصدد وجود الله فذلك لأنه لم تكن هناك ضرورة للبحث فى الحكم فى هذين الوجودين لأن الحكم فيهما إنما يتخذ مباشرة بفضل قدرة النفس على الشك وعلى اثبات ذاتها عن طريق الشك والتفكير وعلى اثبات الله بالتفكير أيضا وبفضل التفكير وحده . أما بصدد العالم الخارجى فهناك مسافة بين العارف والمعروف فى الوجودين الأولين نحن لا نحتاج الا الى الانتباه والتفكير وحسب ، ولكن فى الثالث وعند الخروج الى الموضوعات يجب أن نبحث عما إذا كنا نستطيع هذا الخروج أم لا . ولذلك يجب أولا أن نبحث عن الحكم

أما الحكم فهو كل حكم انسانى judgement نقرر فيه وجود أى شيء أو

نقطع فيه بأى رأى وله جانبان : الأول ، الادراك perception وهو القدرة على تقبل الموضوعات فى النفس أيا كانت هذه الموضوعات . والثانى : الارادة will وهى التى تتعلق بقوتى الإرادية فى أن أريد أن أحكم على ذلك الموضوع أو ذاك . ففى الحكم إذن تجتمع القدرتان الادراك والارادة . فلا يكفى أن أتقبل موضوعات بل يجب على لكى أحكم بأنها كذا أو كذا أو بأنها موجودة يجب على أن أريد ذلك وتجتمع تلك الارادة بذلك الادراك وتصبح فعلا إنسانيا واحدا هو فعل الحكم .

ولنا الآن أن نتساءل وكيف يكون الحكم خاطئا أو كاذبا ؟ إننا اذا نظرنا الى الادراك الانسانى باعتباره قدرة أعطاها الله لنا وجدنا أن الادراك لا يكون الا إذا كان هناك موضوعات للادراك ، وهو لا يعرض الانسان إلى الخطأ طبقا لديكارت إذا كان إدراكا جليا واضحا Clear وإذا كان متمايزا : أى إذا كنا ندرك موضوعا حاضرا إلى النفس بكل وضوح وجلاء ويكون حاضرا أيضا إلى النفس بحيث يختلف عن غيره ومن ثم نستطيع أن نميزه عن غيره وإذن فالادراك مادام جلي ومتمايزا لا يمكن أن يكون مصدرا للخطأ . أفتكون الارادة إذن هى سبب ومصدر الخطأ ؟ لا يمكن أن يكون ذلك ، لأن الارادة قدرة واحدة كاملة عبارة عن رفض أو قبول وليس هناك رفض دون رفض آخر وليس هناك قبول دون قبول آخر . الارداة هى القدرة على القول بنعم أو لا وهذه القدرة كاملة وهى على ما يذهب ديكارت علامة الله فى الانسان ولكن إن لم يكن الادراك هو مصدر الخطأ وكذلك الارادة إذن فما مصدر الخطأ ؟

قد يقال مباشرة أن الخطأ يأتى عن اجتماع الاثنين ، ولكن القدرتين كما رأينا قدرتان طيبتان بطبيعتهما فكيف ينتج عنهما قدرة معرضة للخطأ ؟ الحقيقة أن الخطأ إذا كان موجودا فلا بد أن يكون مع ذلك صادرا عن اجتماع القدرتين ، فالادراك قدرة محدودة تقوم بين درجات ، أما الارادة فقدرة واحدة لا محدودة واجتماع القدرتين واحداهما محدودة والاخرى لا محدودة هو الذى ينتج عنه الخطأ . فقد تدفع الارادة الادراك أو تدفع الارادة الانسان لكى يحكم عندما لا يكون

ادراكه جليا متمايزا ومن هنا يأتى الخطأ .

فنتساءل الآن وكيف تطبق هذا الكلام على موضوع الوجود الخارجى أى على وجود العالم ؟ لننظر فى الحكم القائل بأن الأجسام موجودة أو أن العالم الخارجى موجود . ففى هذا الحكم لا بد من وجود أمرين الأول الادراك وذلك الادراك لابد أن يكون حسيا وكلنا نعلم ما فى الادراك الحسى من أخطاء ، ولكن ديكارت يذهب الى أنه فى خلال هذا الادراك الحسى هناك عامل عقلى فى هده الأجسام ، هناك صفات أو كيفيات يتبينها العقل وحده ويتبينها الفكر الخالص الغير متأثر بالحواس والخيال . ولكن ما هو هذا العالم المعقول فى الأجسام الخارجية التى أدركها ؟ يجيب ديكارت بأن هذا العامل هو الامتداد الهندسى وما يتبعه من كيفيات مثل الشكل والحركة والعدد والزمن . هذه هى موضوعات العلم الرياضى وهى أمور يظهر جلاؤها وتمايزها بواسطة العقل . يقول الدكتور عثمان أمين « الفكرة الواضحة المتميزة التى يمكن أن تكون لنا عن العالم المادى هى فكرة الامتداد ومعها فكرة الحركة ... وإذن فالامتداد والحركة هما وحدهما الشيئان الخارجيان اللذان أثبتنا لهما الوجود حقا »[1] .

وإذن ففيما يتعلق بالحكم بوجود عالم خارجى هناك إدراك على الأقل لما فى هذا العالم الخارجى من عوامل واضحة متمايزة وهى الامتداد وما يتبعه من كيفيات هندسية . وإذن فالعالم الخارجى موجود إنما فى صفاته الهندسية فقط متبلورة فى الامتداد . أما سائر الصفات والكيفيات الأخرى فلا تظهر لعقلى ولا تدرك بوضوح وجلاء وتميز فهى اذن عرضة للخطأ . يبقى إذن أن العالم عند ديكارت ما هو الا امتداد هندسى وامتداد هندسى ليس الا .

العالم إذن عند ديكارت مادة ماهيتها الامتداد ، وبما أن المادة عبارة عن الامتداد فلا امتداد من غير مادة « وإذن فالعالم كله ملاء ، وفى القول بالخلاء تناقض إذ

(١) Leibnitz : Systeme nouveau de la nature .... 1٠.

الخلاء يستلزم انعدام المادة والفضاء نفسه مادة لأنه امتداد »[1] .

ولما كان العالم ملاء فحركات الأجسام فيه دائرية شبيهة « بالحلقات المقفلة ذلك لأن الجسم الذى ينتقل من مكانه لا يمكن أن يخترق طريقا فى الملاء إلا اذا دفع أماما أجساما أخرى »[2] .

ولا توجد فى ديكارت أجزاء لا تتجزء « لأن وجود جزئيات لا تتجزأ يفيد وجود الخلاء الفاصل بينها »[3] .

خلاصـة القول أن العالم الخارجى أو الأشياء المادية جوهر ماهيته الامتداد ، وهذا الجوهر خاضع لقوانين الحركة ،« وإذن فليس فى عالم المادة إلا علم واحد هو الميكانيكا ، وجميع العلوم الأخرى من الفيزيقا والكيمياء والبيولوجيا ليست إلا معرفة الأشكال الخاصة التى يمكن أن تتخذها حركة الجوهر الممتد »[4] .

العالم عند ليبنتز :

لا يمكن أن نفهم نظرية ليبنتز الطبيعية وأراءه فى العالم الطبيعى دون أن نتناول النظريتين السابقتين ، إذ أن ليبنتز نفسه يبدأ فى طبيعياته بتناول هاتين النظريتين بالنقد والتمحيص ، ومن خلال هذا النقد يبدأ ليبنتز فى بناء مذهبه الطبيعى .

أ ــ نقـد ليبنتز للنظريتين الذرية والديكارتية :

يقول ليبنتز فى التفسير الأول للمذهب الجديد فى الطبيعة واتصال الجواهر

(١) نفس المرجع ــ ص ٢٢٤
(٢) نفس المرجع ــ ص ٢٣٤
(٣) نفس المرجع ــ نفس الموضع
(٤) نفس المرجع ــ ص ٢٢٥

« عندما حاولت التخلص من سلطان أرسطو ، اقتنعت أولا بالنظرية الذرية وبالخلاء لأنها نظرية ترضى الخيال ، ولكن تأملاتى الكثيرة دفعتنى إلى اعادة النظر ، فاتضح لى أنه من المستحيل أن نجد مبادىء الوحدة الحقيقية فى المادة وحدها ، أو ذلك الذى نتصوره على أنه سلبى ، مادام لن يحتوى الا على التجمع أو التراكم للأجزاء إلى ما لانهاية . أما الآن فالكثرة لن تكون حقيقية الا إذا تكونت من وحدات حقيقية تنبع من مجال اخر وتختلف تماما عن النقطة الرياضية ... ولكى أحصل على هذه الوحدات الحقيقية اضطررت الى الالتجاء الى ما يمكن تسميته بالنقط الحقيقية والحيوية »[1] .

هكذا نرى ليبنتز يؤمن فى بدء حياته وبعد تخليه مباشرة عن سلطان أرسطو بالنظرية الذرية . ولكنه يعود بعد فحص هذه النظرية والتعمق فيها ، يعود الى نقدها وتفنيدها ويتأدى من ذلك النقد والتفنيد الى القول بوجهة نظر جديدة وبرأى جديد .

فما هو هذا النقد والتفنيد أولا ثم ماهو الرأى الجديد الذى خرج به نتيجة ذلك النقد ؟ .

يقول ليبنتز إن الذرات لا يمكن أن تكون وحدة ، ولا يمكن أن توصف بأنها فى وحدة مستقلة ، لأن أى جسم مهما كان من صغره فلا بد وأن يكون ممتدا . وكل شىء ممتد يقبل القسمة إلى ما لانهاية . ومن ثم فعند ليبنتز الذرات الماديه ليست لها وحدة حقيقية وتقبل الانقسام الى ما لانهاية .

إما الوحدة الحقيقة، فى وحدة الموجود اللامادى والذى لا يقبل الانقسام باعتبار لا ماديته هذه . وإذن فمن ناحية أولى لا يمكن أن تكون الذرات وحدات حقيقية .

---

(1) Leibnitz : Systeme nouveau de la nature... I

ولا تتألف الأشياء نتيجة لاجتماع الذرات كما توهم أصحاب النظرية الذرية ، فإن اجتماع الذرات يؤدى الى تجمع من الأجزاء ولا يؤدى الى تكوين شيء أو جسم ، كما لا يمكن أن يتم الاتصال بين الذرات المادية ولا يتحقق التلاحم بينها ، مادامت الذرات ليست الا نقطا رياضية خالية من الحيوية والقوة والتصور . تقول مارى موريس لقد رفض ليبنتز الذرات « لأنها ليست إلا نقطا رياضيا .. ولا يمكن أن ينتج عن تجمعها كتلة جسمية »[1] ويقول روبرت لاتا « إذا كانت الذرات تؤلف الحقيقة القصوى للعالم فإن وحداتها تكون قابلة للتحطيم واتصالها يصبح أمرا غير مقبول . وأيا ما كان من تضخم أعدادها فإنها لا تستطيع أن تؤسس أى وحدة حقيقية وإنما تجمعا من أجزاء »[2] .

وعلى ذلك النحو يعارض ليبنتز النظرية الذرية قائلا إن الكثرة لا يمكن أن تنتج عن وحدات غير حقيقية وهى الذرات ، لأن الذرات خالية من كل صورة ومفتقرة للفعل والطاقة والقوة وأداه نقده هذا للنظرية الذرية إلى القول بالوحدات الحقيقيه أو المونادات أو بالجواهر الفردة الميتافيزيقية كأساس وأصل للمادة .

وإذا كانت الذرات هى بمثابة النقط الرياضية لأنها خالية من الروح ومن القوة ومن الطاقة ، فإن الوحدة الحاصلة على هذه الصفات لا بد وأن توصف بالنقطة الميتافيزيقية ، أما النقطة الفيزيقية فى ليبنتز فإنها تصبح عنده أعضاء الجسم . يقول ليبنتز إن المادة تتعارض مع العقل لأنها تتكون من أجزاء ... أما ذرات الجوهر فهى وحدها الوحدات الحقيقية ولا أجزاء لها على الاطلاق . وذرات الجوهر هذه هى التى يمكن أن تكون مصدر الأفعال ، وهى المبادىء الأولى المطلقة للأشياء الممكنة ، وهى العناصر الأولى التى يمكن أن ينتهى اليها تحليل الأشياء الجوهرية ... وهى التى يمكن تسميتها نقطا ميتافيزيقية لأن بها شيئا حيويا ونوعا من التصور بينما النقط الرياضية لا تكون الا وجهات نظر نعبر بها عن الكون . أما لو ضممنا الجواهر الجسمية بعضها الى بعض فلن تكون أعضاؤها إلا نقطا

(1) Morris; M : Philosophical writings of Leibniz-Inro-duction p.xxi.

(2) Latta; R : The Monadology and other philosophical writings p. 23.

فيزيقية[1] .

أما نظرية ديكارت فى المادة وفى العالم فلقد إنتقدها ليبنتز إنتقادا مرا ، وفى ذلك النقد تتضح لنا حقيقة موقف ليبنتز تجاه تصوره للمادة وتجاه تصوره للعالم

لقد رأينا أن ديكارت يرى أن المادة جوهر ماهيته الامتداد . وعند ليبنتز لا يمكن أن تسمى المادة بإسم جوهر فعنده « أن كل جزء مهما صغر من المادة عالم من المخلوقات ، والكائنات الحية ، والحيوانات ، والنفوس النباتية ، والنفوس الحيوانية »[1] ، وإذن فعند ليبنتز المادة مجموعة من الجواهر وكل جوهر من هذه الجواهر عالم مغلق على نفسه وفيه ما فيه من قوة ديناميكية وطاقة .

أما عن الامتداد فنجد ليبنتز لا يقبل هذا التصور على الاطلاق فهو يقول مثلا « إننى لا أستطيع أن أفهم كيف تتصور المادة على أنها امتداد بدون أن يكون هناك أجزاء حقيقية أو مثالية ، وإذا كان الأمر كذلك فإننى لا أعرف ماذا يكون الامتداد »[2] . ومعنى قوله هذا هو رفضه التام لتصور الامتداد ودعوته الى وجوب البحث بادىء ذى بدء عن الأجزاء التى تكوّن المادة الممتدة ، وفى هذا نجد ليبنتز يوضح فى بداية تفسيره الثانى بأن « بغيته أن يفسر لا مبادىء الامتداد ، ولكن مبادىء ما يمتد حقيقة أو مبادىء الكتلة الجسيمة »[3] ثم نجده يقرر بعد ذلك مباشرة بأن « هذه المبادىء هى الوحدات الحقيقية أى الجواهر الحاصلة على وحدة حقيقية »[4] .

إن الامتداد الديكارتى لا يعنى شيئا على الاطلاق فى تصور ليبنتز للعالم وبصدده يقول روبرت لاتا « والنظر الى المادة على إعتبار أنها امتداد وحسب هو نظر يجيء باعتبارها لا شيء أكثر من كونها ظلالا لكيفية . واللاشىء الممتد لا معنى له .

(1) Leibnitz : Systéme nouveau de la nature... 1.

(2) Leibnitz : La Monadologie - para 66.

(3) Leibnitz : Systéme mouveau de la nature 3.

(4) Ibid. 2.

والشيء الممتد يجب أن يحصل على كيفية..والامتداد الممتد ليس إلا ظلالا لظلال اللاشيء »[1] .

ويقول لاتا أيضا « بأن الامتداد البحت لا يحتوى على أية أجزاء حقيقية . ليس هناك وحدة حقيقية للامتداد البحت »[2] .

وإذا كانت المادة باعتبارها امتدادا ليست أكثر من الظلال ، وإذا كان الامتداد غير حاصل على أية أجزاء حقيقية . أو بمعنى آخر اذا كان الامتداد ماهية المادة ، وكانت المادة منفعلة وحسب ومن ثم تصبح خلوا من أية قوة أو طاقة أو مقاومة ــ نقول ــ إذا كان الأمر كذلك ــ فيجب كما تقول مارى موريس « ألا نوجه الانتباه الى الامتداد بل الى الشيء الممتد »[3] ويجب أيضا أن يكون هناك إلى جانب الامتداد « موضوعات هى التى تمتد أى يجب أن يكون هناك الجوهر الذى يمكن أن يتكرر وأن يتصل »[4] .

والآن ماهو هذا الشيء الممتد ، وما هو ذلك الجوهر الذى يتكرر ويتصل ؟ يجيب ليبنتز بأن هذا الشى الممتد ، وهذا الجوهر المتكرر والمتصل ما هو إلا الوحدة الحقيقية التى ينتج عن تجمعها ما نسميه نحن بالمادة . وكل وحدة من هذه الوحدات تحتوى كما تقول مارى موريس « على كمية من القوة .. . ولها جاذبية الفعل »[5] وكل جوهر من هذه الجواهر له من الطاقة والديناميكية والقوة الشيء الكثير بحيث لا نستطيع أن نقول عن مجموعاتها أنها مادة سالبة راكدة خلو من الحياة والحيوية .

ولا يجب أن تتسارع الى الذهن فكرة أن هذه القوة الموجودة فى الوحدات

---

(١) Latta; R The Monadology and other philosophical writings of Leibnitz p. 23.

(٢) Ibid. p. 28.

(٣) Morris; M : Philosophical writings of Leibniz. p. xxi.

(٤) Lata; R : The Monadolegy and other philosophical writings p. 28.

(٥) Morris; M : Philosophical writings of Leibniz; P. xxii.

الحقيقية وهذه الايجابية والحيوية ما هى إلا امتداد ، فالقوة ليست هى الامتداد . وليست مكونة له ولكن داخل الامتداد توجد القوة »[1] .

وإذن لم يقبل ليبنتز كلا من التفسيرين الذرى والديكارتى للعالم وللطبيعة والمادة فما هو حقيقة التصور الليبنتزى للعالم وللمادة ؟ اننا نجد هنا تفسيرا دقيقا لهذه الناحية يعرضه ليبنتز فى مناقشاته مع كلارك وهى موضوع الفقرة التالية .

ب ــ خصائص المادة عند ليبنتز :

١ – المادة ليست جوهرا بل عدة جواهر كقطيع الغنم أو كبحيرة مملوءة بالأسماك . والجواهر المادية فى رأى ليست الا آلات طبيعية بأرواحها أو شىء مماثل لتلك الأوراح والتى بدونها لا يصبح لها وحدة حقيقية .

٢ – كل جوهر مخلوق يفعل وينفعل وليس فى ذلك أدى تناقض وإننى أسلم بأن أى شىء مهما كان لا يمكن أن يوجد منفصلا عن المادة ... والله وحده الذى هو فعل بحت خلو من المادة .

٣ – وهناك نوعان من القوى فى الجسم ، القوى الأولية الضرورية للجسم ، والقوى المشتقة التى تعتمد على الأجسام . وتلك القوى العرضية أو المشتقة التى نصف بها الأجسام بأنها متحركة هى فى الواقع تغير فى القوة الأولية تماما مثل شكل الجسم فإنه تغير لامتداده . والقوى العرضية لا يمكن أن توجد فى الجوهر بدون القوة الأساسية ، لأن ماهو عرضى ما هو إلا تغير أو تحديد ولا يمكن أن يتضمن كمالا أكثر أو حقيقة أكثر من الجوهر .

٤ ــ والحركة ليست علة القوة وإنما تأثير أو نتيجة القوة .... وهناك نفس كمية القوة التى تشتق الحركة منها ، وليس هناك نفس كمية الحركة المحفوظة فى العالم ..

(١) Halbwaches : Leibniz. P. 63.

٥ – إن الجسم بدون فعل وحركة يصبح أمرا غير مقبول فى الطبيعة تمام كالمكان بدون مادة ... وأنا أوافق بأن الجسم وحده لا يستطيع أن يفعل ... ولكن الجسم لا يوجد منفردا . وأنا أوافق أيضا بأنه فى المادة البحتة بدون الانتلخيا الأولى لا يوجد فعل .

٦ ــ إن القوة الأساسية للجسم تكون لا متناهية وتصبح محدودة بتلاقى الأجسام أو بتوافق الأجسام التى تنتج حركات متناهية .

٧ – وعندما يقبل الرياضيون فكرة السكون ، يكون قبولهم هذا على نفس المنوال الذى يقبلون فيه الدوائر الكاملة التى لا يمكن أن توجد حقيقة البتة فالسكون فكرة فقط وتخدم مثل فكرة الدوائر ــ تخدم ــ الاستدلال . وعملنا نحن نقول بأن هناك سكونا حينما لا نحس بأن هناك حركة . وكما أننا نستطيع أن ندرك السكون بمقارنته بما هو متحرك كذلك فإننا نقول حينما تكون الحركة بطيئة جدا بمقارنتها بغيرها أن الأجسام التى تتخلل تلك الأبعاد البطيئة جدا ساكنة على الرغم من أنهما ــ الأجسام والحركات البطيئة ــ متحركان معا . ويمكن أيضا أن يبقى الكل فى مكانه بينما تكون هناك حركات داخلية فى أجزائه ...

٨ – واننى أوافق على أن العقل يفعل وأن المادة تنفعل . ففى كل جوهر مادى أستطيع أن أتصور قوتين أوليتين : الأولى هى الانتلخيا أو قوة النشاط الأولى ... والثانية المادة الأولى أو القوة السالبة الأولية التى يصدر عنها المقاومة ... ولكن أيا منهما لا يمكن وحده أن يصبح جوهرا كاملا .

٩ – واننى اوافق أيضا بأن العقل ــ بمعنى معين ــ يستخلص كل شىء من مصدره الداخلى . وأن ذلك ينطبق أيضا على كل جوهر بسيط وعلى كل وحدة حقيقية[1] .

---

(1) Cerr; W : The Monadology of Leibniz. PP. 156-160.

جـ ـ الميكانيكا والديناميكا والمكان والزمان :

علم الميكانيكا هو العلم الذى يبحث فى حركة الأجسام أو سكونها النسبى ، وهو يشمل بمباحثه حركة الأجسام المتناهية فى الكبر كالنجوم والكواكب والأقمار ، والجسميات المتناهية فى الصغر كالجزيئات والذرات وما بين هؤلاء وهؤلاء من أجسام محدودة الكتلة .

والميكانيكا تنقسم الى جزئين : الأول خاص بالاستاتيكا وهى فرع الميكانيكا الذى يبحث فى مجموعات القوى من ناحية تحصيلها والعلاقات التى يجب أن تربط بينها عند اتزان الأجسام تحت تأثيرها . والثانى : خاص بالديناميكا وهى فرع الميكانيكا الذى يبحث فى حركة الأجسام . وأهم القوانين التى تقوم عليها الديناميكا وبصورة عامة الميكانيكا ثلاث هى : :

١ - كل جسم يحتفظ بحالته من سكون أو حركة منتظمة فى خط مستقيم مالم تؤثر عليه قوة خارجية .

٢ - « معدل التغير فى كمية الحركة يتناسب مع القوة المحدثة له ويحدث فى اتجاهها » ويشير هذا القانون الى :

أ ـ مقدار القوة يتناسب طرديا مع مقدار معدل التغير فى كمية الحركة .

ب ـ اتجاه القوة يطابق تماما اتجاه معدل التغير فى كمية الحركة

٣ - لكل فعل رد فعل يساويه فى المقدار ويضاده فى الاتجاه .

وإذا نظرنا الى هذه القوانين الثلاثة وجدنا أن القوة هى محورها الأساسى ، وأن الحركة بمثابة عرض للقوة . ولما كان ليبنتز يؤمن بأن هناك « قوى فى كل

الجواهر .... وأن تلك القوى هى فى الجواهر ذاتها »[1] فإننا نستطيع أن نقول بحق مع ماير بأن ليبينتز يدعى « مؤسس الديناميكا الحديثة »[2]

ولقد اكتشف ليبنتز عدة أخطاء فى ديناميكا ديكارت ... فديكارت كما يبدو لليبنتز أخطأ تماما فى قياس وطبيعة القوة « فالقياس الحقيقى لا يوجد بضرب وزن أو كتلة الجسم فى سرعته ـــ كما أرتأى ديكارت ـــ وإنما فى مربع تلك السرعة ـــ، وهذا هو ما دعاه ليبنتز vis viva وما يعنيه بـ vis viva هو ما ندعوه بالطاقة Enargy[3] .

وإذن فلقد آمن ليبنتز بوجود القوة والطاقة فى الأجسام فى حين أن ديكارت لم ير إلا المادة وحركتها ، وما أبعد مفهومات كالقوة والطاقة والحيوية عن مفهومى الامتددا وتحرك المادة الممتدة .

وديكارت إذن لم يتنبه الى مفهوم القوة ولا الى طبيعتها وهى مسألة غاية فى الأهمية فيما يتعلق بالديناميكا . وكل ما تنبه اليه هو حركات المادة التى هى فى العالم لا تزيد ولا تنقص ودائمة ودائرية وينتج عنها التغيرات « وبذلك تصبح قوة الحركة ـــ عند ديكارت ـــ مساوية لكمية الحركة ، فى حين أن ليبنتز توصل الى أنهما ليسا شيئا واحدا وناقش فى برهانه على ذلك بأن قياسهما يختلف »[4]

إذن قوة الحركة مخالفة لكمية الحركة فى ليبينتز وإن كانا يتساويان عند ديكارت . ولقد بينا ونحن بصدد دراسة خصائص المادة فى ليبنتز بأن القوة أساسية وأن الحركة نتيجة للقوة أو تأثير لها . والحركة عند ليبنتز « ما هى الا تغيرات فى المسافة بين الأجسام »[5] أى أنها ليست حقيقية وإنما ظاهرية . أما

(1) Leibnitz : Systéme nouveau de la nature... 2.

(2) Meyer; R. W : Leibniz and seventeenth - century revolution p. 118.

(3) Goseph; H. W : Lecture on the philosophy of Leibniz P. 38.

(4) Ibid PP. 27-28.

(5) Ibid : p. 43.

القوة فهي حقيقية وأصيلة وتوجد في كل الجواهر . يقول ليبنتز « وإنه لحقيقي بأن هناك ــ طبقا لرأيي ــ قوى في كل الجواهر ، ولكن تلك القوى هي في الجواهر ذاتها »[1] .

ثم إن ديكارت يعتقد في حفظ نفس كمية الحركة في العالم ، ولما كانت الحركة عرضية والقوة أساسية لذلك فإن ليبنتز هاجم هذا التصور الديكارتي قائلا « لقد اتضح لي خطأ ديكارت في ذلك ، فلقد بينت أنه يوجد هناك حفظ لنفس القوة المحركة بدلا من كمية الحركة »[2] ويقول في موضع آخر « .... وإنني أدهش حقا من أنه لا يزال هناك من يقول بأنه توجد دائما حفظ للكمية المتساوية للحركة بالمعنى الديكارتي لأنني برهنت على العكس وقبل الرياضيون الممتازون رأيي على الفور »[3] .

أما المكان عند ليبنتز فليس له وجود حقيقي ولا يمكن أن نطلق عليه اسم جوهر ، إنما المكان ما هو إلا « ترتيب وعلاقة بين الأجسام ... الترتيب الذي يجعل الأجسام متوافقة وعن طريقة تحصل كل منها على موضعه بالنسبة لغيره من الموجودات »[4] .

والزمان أيضا ليس له وجود حقيقي ولا يمكن أن نطلق عليه اسم جوهر وإنما الزمان ما هو « إلا ترتيب لتعاقب أوضاع الأجسام »[5] ونحن نجد في هذا منبع ما عبر عنه جون ستيوارت مل حين قال : بأن المكان هو ترتيب الترابط بين أفكارنا بينما الزمان هو ترتيب للتعاقب[6] .

---

(١) Leibnitz : Système nouveau de la nature... 2.

(٢) Ibid : Para 20.

(٣) Ibid : 3.

(٤) Joseph; H. W : Lécture on the philosophy of Leibniz P. 20.

(٥) Ibid : p. 20.

(٦) Ibid: p. 20.

ولقد اعترض كلارك على مفهوم ليبنتز هذا للمكان وللزمان فقال « إننا لا نعرف ما معنى الترتيب هنا أو التعاقب الذى يجعل الأجسام متوافقة[1] .

ودافع ليبنتز عن رأيه قائلا بأن المكان والزمان إذا كانا مطلقين ولهما وجود حقيقى مطلق ، وإذا كان المكان لا تختلف فيه أية نقطة أخرى اللهم إلا بفضل الأجسام الموجودة فى كل منها ، وإذا كان الزمان لا يختلف فيه آن عن آن اخر اللهم إلا بفضل الحوادث المتعاقبة فى تلك الآنات ، فإن الله لن يجد سببا لكى يوفق بين الأجسام ويضعها فى علاقات مكانية وزمانية معينة مع بعضها الآخر ، إذ لماذا بعضها فى مكان معين بطريقة ما عن أن يضعها فى مكان آخر بطريقة أخرى ؟ ولماذا يجعل هذه تأتى قبل أو بعد تلك ؟ « ولما كان الله يفعل فقط عن سبب كاف أى عن اعتبار لما هو أحسن فإنه لا يستطيع أن يضع نسقا جسميا فى مكان معين »[2]. وكذلك الأمر بالنسبة للزمان .

ولقد أجاب كلارك على ذلك بقوله « بأن مجرد إرادته أن يضع نسقا جسميا فى مكان معين هى نفسها سبب كاف »[3]. وكذلك الأمر فيما يتعلق بالزمان .

ولكن بغض النظر عن اتجاهات كلارك وإشاراته فلنا أن نقول مع لاتا « بأن الزمان والمكان ليسا إلا نظامان أو ترتيبان لترابط أو تعاقب الأشياء أو الظواهر »[4].

خلاصة القول أن مادة ليبنتز حية ومتدفقة ومليئة بالنشاط « والنشاط عنده معبر عن القوة وما هو ذو نشاط هو وحده الحقيقى فالحقيقة ليست سلبية أو مادة ممتدة وإنما الحقيقة حية وقوة إيجابية ... كما أن الطاقة وحدها التى تمثل

---

(١) Ibid : p. 20.

(٢) Ibid : p. 20.

(٣) Ibid : p. 20.

(٤) Latta : The Monadology and other philosophical writings p. 1101.

المقاومة هى حقيقية »[1] وأن المكان والزمان والحركة ليسوا إلا ظواهر : الأول ترتيب للترابط ، والثانى ترتيب للتعاقب ، والثالث نتيجة أو أثر للقوة .

الانسان ومشكلة الاتحاد بين النفس والبدن :

الانسان كأى جسم آخر مجموعة من المونادات يكون لكل موناد منها أثره لا المادى وإنما المثالى على كل موناد من تلك المجموعة . أى أن الانسان فى ليبنتز ليس إلا تجمعا من مونادات ترتبط ببعضها بحيث تعكس بوضوح وتميز تغيرات فى بعضها البعض . يقول ليبنتز فى مبادىء الطبيعة والعناية « وكل جوهر بسيط أو موناد يشكل مركز الجوهر المركب — أى الحيوان أو الانسان — ويكون مبدأ وحدته ، محوط بكتلة مركبة من المونادات اللامتناهية العدد تؤلف الجسم الخاص بهذا الموناد المركزى »(٢) .

ولا يعنى هذا أن الموناد فى مجموعة ما يفعل أو يعكس المونادات الأخر فى مجموعته وحسب وإنما يعنى ذلك أن عكسه لمجموعة موناداته يكون بصورة أقوى وأدق من عكسه لأى موناد آخر فى هذا العالم .

وبهذا المعنى فقط يصبح المجموع وحدة وليس مجرد تجمع من الأجزاء ، وأن وحدة المجموع ما هى إلا انعكاس لوحدة كل موناد الذى يكون تغيره معكوسا خلال المجموع .

ولما كانت المونادات ليست على درجة واحدة كما ذكرنا من قبل فإنه ينتج أن يكون هناك ضمن المجموعة التى تكوّن الانسان مونادات قادرة على الاستدلال والوعى وأخرى غير قادرة . بمعنى آخر يجب أن نميز فى مجموعة المونادات التى

(١) Meyer : Leibniz - and sevteenth - oentury revolution p. 118.

(٢) Leibnitz : Principé de la nature et de la grace para 3.

تكوّن الكائن الحى بين موناد عاقل شاعر مسيطر وموناد لا يعقل ولا يشعر ولا يسيطر .

وعلى هـذا النحو يصبح الانسان مكونا من موناد مسيطر هو النفس Soul Rational أو الروح Spirit ومن مجموعة من المونادات تكون الجسم أو البدن . أما النفس الحيوانية Soul فتصبح هى الموناد المسيطر بالنسبة للحيوان بينما تكون الانتلخيا Entelechy هى الموناد المسيطر بالنسبة للنبات .

فالانسان إذن عبارة عن مجموعتين من المونادات : المجموعة الأولى « أ » هى المونادات المسيطرة وهى كما قلنا النفس بالنسبة إلى الانسان ، والمجموعة الثانية « ب » وهى بمثابة المونادات الأخرى المرتبطة والممثلة والعاكسة للمجموعة الأولى . بمعنى آخر وبلغتنا نحن يتكون الانسان من مجموعتين هما النفس من جهة والبدن من جهة أخرى . ومجموعة المونادات « ب » التى ربما يكون لها أولا يكون موناد مسيطر أى روح تكون فى اللغة العادية قريبة من « أ » . إن حالة « أ » وعلى وجه خاص الموناد المسيطر تكون واضحة وتعكس بوضوح حالة « ب » . و « أ » لا يكون واعيا فقط فى عكسه بوضوح لحالة « ب » ولكنه يكون واعيا أيضا الى أن هذه الحالة هى انعكاس واضح لحالة « ب »[1] .

ولا يقتصر الارتباط بين أ ، ب على مجرد الوعى بما يحدث للآخر وإنما يربط أ ، ب رباطا أقوى من مجرد الوعى وهو الاثر والتأثير . حقيقة إن ليبنتز لا يؤمن بالأثر والتأثير الحقيقيين ولكن ثمة نقطة فى مذهبه وهى « سبق التوافق » التى سنشرحها فيما بعد . وسبق التوافق هذا هو الذى يجعل المونادات ترتبط فيما بينها ارتباطا يبدو منه أن هناك أثرا وتأثيرا بينهما أو بمعنى آخر يبدو منه وكأن المونادات يتفاعل بعضها مع البعض الآخر أو يؤثر أو يتأثر بالآخر. وفى هذا يقول ليبنتز فى خطاب لأرنو « ليس هناك داع إذن للدهشة من أن الجسد إذا وخز فيكون من طبيعة النفس أن يحدس لها إحساس بالألم ولكى نفهم هذا الأمر

(١) Saw; R. L : Leibnitz p. 142.

دعنا نضع على طرفى نقيض :

حالة البدن فى اللحظة أ	حالة النفس فى اللحظة أ
حالة البدن فى اللحظة اللاحقة ب	حالة النفس فى اللحظة اللاحقة ب .
(الوخـز)	(الألم)

فكما أن حالة البدن فى اللحظة « ب » يتبع حالته فى اللحظة « أ » ، فبنفس الطريقة تكون حالة النفس فى اللحظة « ب » تابعة لحالتها فى اللحظة « أ »[1] .

والآن لنا أن نسأل هذا السؤال : إذا كان الانسان مكونا من مجموعتين من المونادات هما النفس والبدن ، وإذا كانت المونادات لا تتصف بالجمود والثبات بل إنها فى تغير مستمر وحركة دائمة فما هو ذلك الشيء الذى ندعوه بالشخص Person ذلك الشخص الذى لا تفتقد شخصيته وفرديته رغم الحركة الدائمة . والتغير المستمر ؟ هنا يجيب ليبنتز بأن الشخص لا يكون هو الجسد لأنه ليس هناك قطعة من الجسد تخص الروح ، ففى الحياة يكون الجسد الآدمى مثلا أو أى نوع من الأجساد فى تغير مستمر وتتخلله المونادات وتخرج منه بصفة مستمرة ، بمعنى آخر إن سلسلة المونادات لا تكون ثابتة أو راكدة أو ميتة أو جامدة وإنما تكون فى حركة مستمرة وتغير دائم بحيث لا نستطيع أن نقرر بأن هناك مادة معينة ثابتة تخص ذلك الروح المعين وفى هذا يقول ليبنتز فى موناد ولوجيته « ويجب ألا نتخيل كما فهم البعض الذين أساءوا فهم أفكارى أن كل نفس حيوانية لها كمية أو جزء من المادة تختص بها وتتصل بها على الدوام ، وما يتبع ذلك من امتلاكها لكائنات حية أقل منها تكرس دائما لخدمتها ، لأن كل الأجسام فى تغير مستمر ودائم مثل الأنهار ، والأجزاء تتخلل الأجسام وتخرج منها باستمرار »[2] .

(١) Ibid : p. 143.

(٢) Leibnitz : La Monadologie, para 41.

وبناء عليه فإن الشخصية لا تكون بالجسم الانسانى لأنه مركب من أجزاء ويتعرض لعوامل التغير إن زيادة أو نقصا . فإذا سألنا الآن وكيف إذن نتأكد من ذاتية الانسان وشخصيته ؟ هنا نجد ليبنتز يذكر فى خطاب إلى جان فردريك بأن ذاتية الانسان تقوم فى الروح والذاكرة l'identite est dans L'esprit et la memoire » . [1] .

ولما كان الانسان وحده دون الكائنات الأخرى هو القادر على الاستدلال فإنه وحده هو القادر على معرفة الله والحقائق الأبدية فى العقل الالهى . كما أن الانسان يحاول أن يفهم وأن يؤكد الغايات الالهية ، وهو وحده أيضا الذى له الحق فى أن يكون موجودا فى المملكة الإلهية للعناية وأن يفكر فى الله كامبراطور أو كوالد يرعى شعبه وجمهوره ومخلوقاته . بمعنى آخر لما كان الانسان مزيجا من موناد مسيطر ومونادات أخرى ، وكانت المونادات الأخرى تتكون على هذا النحو فإن الانسان وحده لتمتعه بالنفس العاقلة وبالعقل هو الذى له هذه المميزات الآنفة الذكر .

والآن نأتى الى المسألة الكبيرة التى ساهم ليبنتز فى حلها مساهمة فعالة . تلك المسألة التى تحير فيها ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة ، والتى جعلت اسبينوزا كما رأينا ينادى بمذهب وحدة الوجود معتقدا أن مذهبه هذا إنما يحل المشكلة التى وقع فيها ديكارت ألا وهى مسألة اتحاد النفس بالبدن إذ كيف يتحد البدن وهو مادى بالنفس وهى روحية خالصة ؟ كيف يمتزج الاثنان وجوهرهما مخالف مباين ليكونا وحدة عليا هى الانسان ؟ يقول الفريد فوييه « ... والنفس متميزة عن الأجسام لأنها فاعلة بينما الأجسام قابلة ، ولأنها روحية بينما الثانية مادية ، ولأنها بسيطة بينما الثانية تجمعا »[2] نقول كيف إذن يتم التوافق بينهما وكيف يتم اتحادهما ؟ كيف يتم اندماجها مع أن كلا منهما يتبع قوانينه الخاصة به ؟ يقول ليبنتز فى مونادولوجيته « والنفوس Souls تفعل فى غايتها ووسائلها تبعا للقوانين الغائية Final causes خلال الشغف ، والأجسام تفعل تبعا للقوانين

(١) Saw. R. L : Leibniz p. 25.

(٢) Fouillée; A : memoir sur la philosophie de Leibniz para 11 chp. 5.

الفاعلية « efficient causes »[1] فكيف إذن يتم التوافق بين هذه وتلك وكيف تتحد القوانين الغائية والفاعلية فى الكائن الواحد ؟

هنا نجد ليبنتز يساهم فى حل المسألة الميتافيزيقية العميقة بفكرته عن سبق التوافق Pre - established harmany . ولنا الآن أن نسأل ما هو سبق التوافق هذا ؟ وما طبيعته ؟ وكيف يعمل على حل مشكلة اتحاد النفس بالبدن ؟

لنترك الآن ليبنتز يعرض نفسه فى هذه المسألة فنجده يقول فى التفسير الثالث وهو مقتبس من خطاب له مذكور فى روبرت لاتا[2] يرد فيه على المعترضين عليه فيقول ما معناه لقد اعتز بعض أصدقائى النابغين والمتعلمين بفروضى الجديدة فى المسألة العظيمة « اتحاد النفس بالبدن » ورأوها ذات قيمة وسألونى أن أعطى بعض التفسيرات فيما يتعلق بالاعتراضات الموجهة اليها والتى قامت عن سوء فهمها وإننى ــ أى ليبنتز ــ أرى أن الأمر سيكون واضحا تماما لكل العقول بالتفسير التالى :

لنفترض أن هناك ساعتين متوافقتان زمنيا تماما ، فإن تفسير هذا التوافق لن يخرج عن طرق ثلاثة : الطريق الأول يمكن بلورته فى التأثير المتبادل لواحدة من هاتين الساعتين فى الساعة الأخرى بحيث يتحقق ذلك التوافق . والطريق الثانى يمكن تلخيصه فى قيام عامل ماهر بالاهتمام بهاتين الساعتين وتدخله المستمر فى ضبطهما والعناية بهما لكى يكونا متوافقتين باستمرار . أما الطريق الثالث والأخير فيقوم فى دقتهما الخاصة المسبقة التى تجعلهما دقيقتين ومتوافقتين دون ما تأثير من أحد هاتين الساعتين على الأخرى ودون ما تدخل من خارج .

أما الطريق الأول ذو التأثير المتبادل فلقد تأكد بتجربة أجراها هيجنز

---

(١) Leibnitz : La Monadologie, para 79.

(٢) Latta; R : The Monadology and other philosophical writing of Leibniz p. 22.

Huygens[1] أثارت دهشته ، فلقد أوصل رقاصين كبيرين بقطعة معينة من الخشب ، فكان أن اشترك التأرجح المستمر لهذين الرقاصين فى إحداث ذبذبات متشابهة فى جزئيات الخشبة . ولكن لما كانت هذه الذبذبات المختلفة لا يمكن أن تستمر على نحو سليم بدون تدخل احدهما فى الأخرى وذلك باستثناء أن يكون الرقاصان حافظين للوقت معا ، فإنه يحدث بطريقة تثير الاعجاب أنه حتى فى حالة كون التأرجح مضطربا بوضوح فإن الرقاصين يعودان للتأرجح المنتظم مرة ثانية تماما كالخيطين الممتدين اللذين يكونان متوافقين .

والطريق الثانى الذى يجعل الساعتين تحفظان دائما الوقت معا هو أن نضعهما تحت رعاية عامل ماهر يجعلهما متوافقتين معا فى كل دقيقة وأنا ــ ليبنتز ــ أدعو ذلك طريق المساعدة .

ويبقى الآن الطريق الثالث وهو أن نجعل كلا من الساعتين مضبوطتين ودقيقتين منذ البداية إلى الحد الذى يجعلنا نتأكد من أنهما سيحفظان الوقت معا ودائما فى المستقبل وهذا هو طريق سبق التوافق .

وبعد أن يعرض ليبنتز آراءه على هذا النحو وبالتمثيل بالساعتين يقول دعونا الآن نضع النفس والجسم موضع الساعتين فإن توافقهما لابد أن يقوم أيضا بواحد من هذه الطرق الثلاثة .

فطريق التأثير The way of influence هو طريق الفلسفة العامية تلك التى تؤمن بالأثر والتأثير ، ولكن لما كنا لا نستطيع أن نتصور الجزئيات المادية أو الأنواع اللامادية أو الكيفيات التى تنتقل من واحد من هذه الجواهر الى الاخر فإننا نضطر لأن نتوقف عن هذا الطريق .

(١) كريستيان هيجنز ١٦٢٩–١٦٩٠ كان رياضيا وطبيعيا وفلكيا وقابل ليبنتز فى فرنسا عام ١٦٧٢.

وطريق المساعدة The way of assistance لا يمكن أن أسلم به أيضا لأن هذا الطريق إنما يفترض وجود اله أو عقل خارج عن الأشياء ويتدخل باستمرار وفى كل لحظة فى كل آن زمانى فى هذه الأشياء كى يساهم فى إحداث كل ما يحدث ويقع فى الوجود .

ويبقى اذن فرضى أو طريقى الخاص وهو طريق سبق التوافق The way of pre-established - harmony الذى اخترعه الفن الالهى وخلق منذ البداية الجواهر بطريقة كاملة ومنتظمة ومتقنة بحيث أن اتباعها لقوانينها الخاصة التى منحت إياها بادىء ذى بدء يجعل كل جوهر منها متوافق مع الاخر كما لو كان هناك تأثير متبادل بينها أو كما لو كان الله واضعا يده عليها باستمرار مؤيدا انتظامها وحافظا لتوافقها .

ثم يقول ليبنتز بعد ذلك مؤيدا فرضه الخاص بسبق التوافق فيقرر أنه ليس فى حاجة الى تقديم براهين أخرى عن فرضه هذا إلا إذا وجب سؤاله عن برهنة أن الله ماهر لدرجة تمكنه من استخدام فنه المخترع ، ذلك الفن الذى نجد أمثلة له بين الرجال كل بالنسبة الى درجة مهارته . وما دام الانسان قادر على ذلك النوع من الفن فلا يمكن إلا أن نقرر بأن الله يستخدم ذلك النوع من الفن على أحسن ما يكون وبأفضل طريقة ممكنة .

وعلى هذا النحو تتحد أو تتوافق أيضا المملكة الفيزيقية للطبيعة والمملكة الأخلاقية للعناية ، تلك المملكتان اللتان تندرج تحت أولاهما مملكة العلل الفاعلية التى تحكم الجسم الانسانى ومملكة العلل الغائية التى تحكم النفس الانسانية أو النفوس عامة يقول ليبنتز .... هناك توافق كامل بين مملكة الطبيعة ، الأولى مملكة العلل الفاعلية ، والثانية مملكة العلل الغائية ، ويجب أن نلاحظ هنا توافقا اخر بين المملكة الفيزيقية للطبيعة والمملكة الأخلاقية للعناية ...[1] كما يقرر ليبنتز فى مبادىء الطبيعة والعناية أن « هناك توافقا كاملا بين إدراكات الموناد وحركات

(١) Leibnitz : La Monadologie para 87.

الأجسام ، توافق مسبق فى الخارج بين نسق العلل الغائية ونسق العلل الفاعلية ، وهنا يتألف التوافق والوحدة الفيزيقية بين النفس والجسم ...[١] »

خلاصة موقف ليبنتز عن العالم والطبيعة :

العالم ملاء كامل ، تنتشر فيه المونادات المتمايزة والمتباينة بحيث لا يمكن أن يشابه موناد موناداً آخر ، وتلك المونادات تتغير باستمرار وتتحرك ، أما مبدأ تغيرها ففى داخل المونادات ذاتها لا خارج عنها .

والمونادات المنتشرة فى العالم ليست كلها فى درجة واحدة فهناك أولا النفس العاقلة أو الروح Rational soul وهى أرقى المونادات ثم هناك النفس الحيوانية وهى فى درجة وسطى، وأخيرا هناك النفس النباتية Entelechy وهى أدنى الدرجات .

وكل موناد من تلك المونادات حاصل بداخله على قوة هى مبدأ حركته وحيويته وبه طاقة وحياة . وكل جزء من المادة هو عالم ملىء بالمخلوقات مزود بكل النشاطات وليس امتدادا كما تصور ذلك ديكارت . أما المكان والزمان فليسا حقيقيان كما أن الحركة ليست حقيقية ، فالمكان مجرد ارتباط وترتيب للأجسام ، والزمان مجرد ترتيب لتعاقب الأحداث ، والحركة ليست إلا أثراً من آثار القوة .

وينتج عن تجمع المونادات العالم الحقيقى Real universe وهذا العالم الحقيقى كوحداته المكونه له لا امتداد له ولا شكل ولا مكان ولازمان ولا حركة . وكما أننا لا ندرك المونادات كذلك نحن لا ندرك العالم الحقيقى ، إذ العالم الذى ندركه والأجسام التى نميزها فيه لها امتداد وشكل ومكان وحركة . والعالم الأخير ليس عالم حقائق وإنما عالم ظواهر phenomena أو مظاهر ويسميه ليبنتز بالعالم المادى .

---

(١) Leibnitz : principe de la nature et de la Principle Grace

العالم إذن ما هو الا تركيب أو تجميع للمونادات ، ولكن ما الذى يربط بين هذه المونادات ليؤلف بهذا الربط العالم ؟ يجيب ليبنتز بأن الرابطة التى توجد بين المونادات والتى توحدها لتؤلف العالم ليست رابطة واقعية Real ولكنها رابطة مثالية ideal . وتقوم هذه الرابطة على فكرة أن المونادات ترتبط جميعا للعمل على الوصول الى غاية عامة كما لو كان ثمة تفاعل حقيقى بينها . وتقف وراء هذه العلاقة المثالية فكرة التوافق harmony فالرابطة إذن من طبيعة هذا التوافق .

أما الانسان فإن الاتحاد بين نفسه وبدنه يقوم عن طريق ذلك التوافق أو عن طريق سبق التوافق الذى شرحناه ، فالنفس وهى الموناد المسيطر على جسمنا تقع له إدراكات مختلفة ومتعاقبة غير معتمدة على الجسم الذى يتكون من مونادات أخرى ، ومع ذلك فإن ذلك الجسم يغير حالته باستمرار ليكون هناك توافقا بينه وبين جوهره المسيطرة بدون استقبال أى تأثير من ذلك الجوهر . فهنا إذن توافق وتفاهم بين تغيرات الجسم وتغيرات النفس كما لو كان ثمة تفاعل حقيقى بينهما . ويقول ليبنتز إن علة ذلك التوافق هو الله الذى خلق هذه الفكرة بادىء ذى بدء وجعلها لا عملية حتمية تحتم التغيرات المتوافقة مع التغيرات الأخرى ، وإنما عملية اعتبارية تضع فى الذهن ما يجب أن يحدث لكل موناد ممكن بسبب ما فيه من قوة وبسبب توافقه مع التغيرات الأخرى .

وعالم ليبنتز عالم حى والطبيعة عنده منتظمة ومتناسقة ومتوافقة لا صخب فيها ولا فوضى . وليس هناك فى عالم الحقيقة ما ندعوه بالكل والجزء والمركب ، فهذه كلها ظواهر تنتج عن هذا التوافق تماما كما تنتج السيمفونية من وحدات موسيقية غير مرتبطة وإنما يحدث ارتباطها عندما تتحد بواسطة التوافق بإحساساتنا ومشاعرنا . وكما أن السيمفونية لا وجود حقيقى لها وإنما نتجت عن التوافق الذى وحدها بمشاعرنا وأعطاها سمات اللحن الكامل كذلك الأمر فيما يتعلق بالكل والجزء والمركب لا وجود حقيقى لها وإنما تنتج كظواهر نتيجة لفكرة التوافق هذه .

خامسا

الموناد : ونظرية المعرفة

خامسا

المونـاد : ونظـرية المعـرفة

تشكل نظرية المعرفة فى فلسفة ليبنتز ، مسألة شائكة متعددة الجوانب ، متداخلة الأطراف ، فنحن نجد عند ليبنتز ، فى كل فكرة له ، وفى كل خطرة عنده ، نزعة توفيقية عجيبة ، تجمع فى حكمة بالغة الأضداد المتنافرة فى وحدة ظاهرة . وتنسق بين مختلف المشارب والمذاهب ، وتصل بهذه وتلك الى نسق باسق البناء ، جميل التكوين .

لقد كانت أمام ليبنتز فلسفة تجريبية لا تؤمن إلا بكل بما هو حسى ومحسوس وكان يمثل هذه الفلسفة بكل دقائقها الفيلسوف الانجليزى جون لوك فى ذلك الحين . ولقد ذهب لوك إلى إنكار كل التصورات العامة ، وإنكار فكرة فطرية المعارف ، ونفى نفيا قاطعا أن يكون الانسان قد ولد وهو مزود بمعارف نظرية كما ذهب الى ذلك أفلاطون ، وكما أيده فى العصر الحديث ديكارت . ونادى بأن سبيلنا الوحيد الى المعرفة هو العالم الحسى بما فيه من وقائع وجزئيات تخضع لحواسنا الخمسة المعروفة . أما عالمنا الداخلى من عواطف واتجاهات وميول فإن السبيل الى إدراكه هو قوة أخرى سماها قوة الاستبطان ، وهذه القوة الأخيرة ليست قوة فكرية أو مثالية ولكنها قوة حسية وعلى هذا النحو يتسق لوك مع نفسه .

وعن اتصال الأعضاء الحاسة بالمحسوس تنتج الأفكار البسيطة ، ومن هذه الأخيرة ، ومن تركيبها على أنحاء مختلفة تنتج الأفكار المركبة . وهناك صفات أولية مثل الشكل والعدد والامتداد وصفات ثانوية مثل الطعم والذوق والشم . والأولى توجد فى الشىء بغض النظر عن إدراكنا أو عدم إدراكنا لها ، أما الثانية فيرتبط إدراكها بأعضائنا الحاسة المختلفة .

هذا هو نموذج البناء المعرفى عند لوك ، ذلك النموذج الذى كان ديكارت صريحا فى رفضه فديكارت قد ذهب الى أن هناك أفكارا فطرية فينا ، وأقام بنائه المعرفى الابستمولوجى كله على أساس الفكر . كما نادى ديكارت بوضوح بأن العقل — والعقل وحده — هو سبيلنا الوحيد الى المعرفة . فعن طريق الشك نتوصل الى أننا نفكر ، وعن طريق الفكر نتوصل الى أننا نوجد ، وعن طريق التفكير فى كائن كامل لا متناهى نتوصل الى وجود مثل هذا الكائن . ثم نتوصل أخيرا الى وجود العالم ولكن فى صفاته الهندسية وحسب ، أى من حيث هو امتداد ، وامتداد ليس إلا .

ولقد جمع كانط فى فلسفته النقدية الحس والعقل معا ، وذهب الى أن المعرفة الانسانية ما هى إلا تضافر وتعاون بين أساسين ، أساس حسى هو العالم الخارجى بما يبدو فيه من ظواهر ، وأساس عقلى تتمثل فيه ثلاث قوى هى الحساسية الصورية والفهم الصورى ، والنطق الصورى . وذهب كانط إلى أن المعرفة التى تقوم على الحواس وحدها هى معرفة مشتتة مبعثرة وفرادى لا ضابط لها ولا رابط ، كما أن المعرفة العقلية وحدها هى مجرد صيغ جوفاء فارغة خالية من أى محتوى أو مضمون .

كيف نعرف عند كانط ؟ يجيب كانط بأن الاحساسات تأتى من الخارج مشتتة ومبعثرة وفرادى ، ثم يأتى دور العقل فيوحد بواسطة الحساسية الصورية هذه الاحساسات فى صورتى الزمان والمكان ، والمكان والزمان عند كانط صورتان أو مقولتان عقليتان قبليتان . وبعد ذلك يأتى دور الفهم الصورى فيتدخل بمقولاته المختلفة مثل العلية والاضافة والجوهرية والنسبية والكمية والكيفية فيصيغ تلك الاحساسات صياغة أكثر دقة ويحيلها إلى أمر أكثر معقولية وفهما .

ولكن العقل لا يتوقف عند هذا الحد ، إذ أننا نجد فيه قوة ثالثة هى قوة النطق الصورى . وتحاول هذه القوة الأخيرة أن تربط بين الظواهر الخارجية فى وحدة أعلى وينتج ، نتيجة لهذا الربط اسم العالم ثم تحاول مرة ثانية أن تربط بين الظواهر

الداخلية فى وحدة أعلى وينتج عن هذا الربط اسم النفس . ثم يربط النطق الصورى أخيرا بين العالم والنفس محاولا إيجاد علة لهما ومن ثم يتوصل إلى الله .

ولما كان العالم كفكرة كلية لا يتوفر فيه الجانب الحسى أى لا يخضع لاحساساتنا ، كذلك الأمر بالنسبة إلى النفس وإلى الله ، فإنه ينجم ثلاثة أغاليط تدرسها ثلاثة علوم نظرية الأغلوطة الأولى : هى أغلوطة علم الطبيعة النظرى الذى يدرس العالم ، والأغلوطة الثانية هى أغلوطة علم النفس النظرى الذى يدرس النفس ، والأغلوطة الثالثة هى أغلوطة علم اللاهوت النظرى الذى يدرس الله .

والنتيجة هى أننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود العالم أو النفس أو الله التى يسميها كانط بأنها تنحصر فى دائرة الحقائق nomena . فما القول فى الأخلاق إذن؟ يجيب كانط بأنه لا مفر من التسليم بقبول الله والنفس وخلودها كمسلمات أو كبديهيات نقبلها دون أن يبرهن عليها . هذا الموقف الأخير هو الموقف الذى انتهى إليه كانط فى كتابه نقد العقل العملى الخالص . بعد أن كان قد وقف موقفا لا أدريا من هذه المسائل الثلاثث فى كتابه نقد العقل النظرى الخالص .

ترى هل كان ليبنتز ارهاصا لكانط فى نظريته للمعرفة ؟ هذا هو ما سنحققه فيما بعد .

ولم يقبل الحدسيون أى اتجاه من الاتجاهات السالفة الذكر . فلم يقبلوا الحس كأساس للمعرفة ، كذلك لم يقبلوا العقل مصدرا لها . بالاضافة الى أنهم لم يقبلوا تضافر الحس والعقل معا على النحو الذى رأيناه عند كانط . ولكنهم قالوا بقوة أخرى غير هذه القوى وهى قوة الحدس . كما قالوا بنوع آخر من المعرفة هو المعرفة الحدسية المباشرة ، تلك المعرفة التى تتسامى عن الحس وتتعالى على العقل بتقسيماته وتحليلاته .

ولقد اتفق الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة ، على أنه يمكن النظر الى الابستمولوجيا

أو الى نظرية المعرفة من زوايا ثلاثة . الأولى ، هى حدود المعرفة ، والثانية هى طرق المعرفة ، والثالثة هى طبيعة هذه المعرفة .

أما بخصوص الزاوية الأولى المتعلقة بجعل المعرفة ممكنة وإذا كانت ممكنة فما هى حدود هذه المعرفة ، فلقد أجاب الفلاسفة إجابات مختلفة على هذا السؤال . ولكن يمكن أن نقسم هؤلاء الفلاسفة بصدد هذه النقطة الى طائفتين رئيسيتين : هما أصحاب مذهب الاعتقاد أو اليقين Dogmatism ، وأصحاب مذهب الشك .

أما مذهب الاعتقاد أو اليقين ذاته فينقسم الى صورتين : الأولى صورة تلقائية ساذجة ، فجميع الأفراد يصدقون عادة ويعتقدون ببراءة دون نقد أو تمحيص بما يشاهدونه ، بل أنهم لا يتصورون لحظة إمكان قيام ضد ما هو مصدق لديهم . وهذا نجد له أصلا لدى فلسفات الطبيعيين اليونانيين القدماء الذين تصوروا إمكان تفسير العالم الطبيعى كله دفعة واحدة بالقول مثلا بأن أصله الماء أو الهواء أو غير ذلك من العناصر الأولى .

والصورة الثانية للمذهب الاعتقادى ، هى تلك الصورة التى لم تظهر إلا بعد ظهور الشك فى قيمة التفسيرات الساذجة التى ذهب اليها أوائل اليونانيين . فحين الشك فى الصورة التلقائية الساذجة للمذهب الاعتقادى ، رأى أصحاب مذهب الاعتقاد ضرورة قيام هذا المذهب كمذهب له أصوله وقواعده كفلسفة وكمعرفة ليمد الى الحقيقة يقينيتها بعد أن سلبها الشك ذلك اليقين . وقد اتخذ مذهب الاعتقاد بالحقيقة والمعرفة وإمكان البلوغ اليهما صورة اعتقاد بالعقل وبقدرته على المعرفة المطلقة التى لا تقف عند حد . وتلك هى النظرية العقلية أو المذهب العقلى Rationalism الذى نجده عند سقراط وأفلاطون مثلا فى العالم اليونانى وعند ديكارت ومالبرانش مثلا فى الفلسفة الحديثة .

أما مذهب الشك فقد ظهر من الوجهة التاريخية فى الفترة التى تفصل بين

نوعين من الاعتقاد كما ميزناهما عند القدماء . فقد ظهر أولا عن السوفسطائيين الذين كان يتزعمهم بروتاجوراس وجورجياس ويرى السوفسطائيون بوجه الاجمال : أن الانسان مقياس الأشياء جميعا ، مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد ، كما يرون أنه لا يوجد شيء ، وحتى إذا وجد فلا سبيل الى التعبير عنه وإيصاله إلى الاخرين ، فالمعرفة ممتنعة . ولكن الشك لم يتخذ صورة مذهب إلا عند مفكر آخر هو بيرون الذى قال بالشك المطلق فى كل شيء بحيث رأى أننا يجب أن نعيش بغير رأى فلا نثبت ولا ننفى شيئا حتى ولو بالاشارة أو على ما يقول فيلسوف معاصر يجب أن (نعلق الحكم) وأن نقف موقفا لا أدريا . وقد أزدهر مذهب الشك عند القدماء طويلا بفضل كتابات سكستوس أمبيقوس Sixtus Empirucus وأنسديم Ansidéme . وقد لخص أغريبا Agreppa حجج الشكاك التى يستندون إليها فى مذهبهم وردها إلى عشرة حجج نذكر منها أهمها هنا وهى:

أولا : حجة خداع الحواس : وتقرر هذه الحجة أن حواسنا تخدعنا ولا توصلنا إلى الحقيقة ، بل كثيرا ما تقودنا إلى عكس الحقيقة فالشمس التى تبدو لى صغيرة هى كبيرة بعشرات الآلاف مما تبدو لى ، وهذا القلم الذى أراه منكسراً فى الماء هو مستقيم خارج الماء ، وما يبدو لى مر المذاق قد يبدو لغيرى حلو المذاق . وهذه الكتلة المتصلة التى أراها على هذا النحو وأنا عنها بعيد ، هى وحدات منعزلة إذا اقتربت منها ، فأين الحقيقة هنا ؟ والأدهى من ذلك أن احساسات الفرد الواحد تختلف من ظرف لآخر ، ومن حالة لأخرى ، فما يبدو لى حلو المذاق يكون مرا إذا انتابنى المرض ... وهكذا .

ثانيا : حجة تناقض الناس : والناس مختلفون فى الآراء والأقوال والاتجاهات ، فما يصفه فرد بالخير يصفه غيره بالشر ، وما يراه واحد جميلا يراه الآخر قبيحا ، أليس هذا مدعاة للشك ؟

ثالثا : حجة الجهل : يقول الشكاك فيما يتعلق بهذه الحجة أن كل الأشياء مترابطة ومتماسكة ، بحيث أننا لكى نعرف شيئا واحدا منها يجب أن نعرف كل الأشياء المرتبطة معها ، ولكننا لا نعرف الأشياء كلها فينتج أننا لا نعرف شيئا

منها .

رابعا : حجة استحالة البرهان : وتتلخص هذه الحجة فى أن كل برهان إنما يستند إلى مقدمات مبرهنة أو الى مقدمات غير مبرهنة ، فإن كانت المقدمات مبرهنة ، فيجب بيان برهانها إبتداء من مقدمة أخرى . ثم بيان برهان هذه المقدمة الأخرى ابتداء من مقدمات أخرى وهكذا مما يستحيل معه برهنة ذلك الأمر . وإذا كانت غير مبرهنة فإننا إما ألا نستطيع البرهنة عليها وإما نستطيع ، فإذا لم نستطع فلقد استحال البرهان ، وإذا استطعنا فإننا نحتاج الى مقدمات أخرى وإلى برهان لهذه المقدمات بمقدمات وبراهين أخرى وهكذا والنتيجة أنه يستحيل البرهان ، ويستحيل اقامة الدليل على شيء .

والمسألة الثانية المتعلقة بالمعرفة هى الطرق الموصلة الى المعرفة أو منابع المعرفة . وبخصوص تلك المنابع فإن المذاهب العقلية إرتأت أن منبع المعرفة هو العقل بقضاياه الضرورية ، أما المذاهب التجريبية فقد ذهبت إلى أن منبع المعرفة هو الحس بقضاياه العرضية . أما كانت فلقد رأى فى فلسفته النقدية أن العقل والحس معاً هما منبعا المعرفة ، بينما رأى الحدسيون أن الحدس هو سبيلنا الى المعرفة ، التى تكون عندهم معرفة ذوقية مباشرة لا استدلالية .

تبقى المسألة الثالثة والخاصة بطبيعة المعرفة هل معارفنا تكون فى الواقع أو تكون داخل عقولنا ، وهنا انقسم الفلاسفة الى قسمين رئيسيين هما الواقعيون والمثاليون ، أما الواقعيون فيرون أن الحقائق والمعارف توجد فى العالم الخارجى ، ونحن ندركها كما هى موجودة تماما فى الخارج . ولكن توجد الى جانب الواقعية الساذجة هذه ، واقعية أخرى نقدية لا تجعل الانسان كآلة التصوير يقبل ما فى الخارج تماما كما هو ، وإنما يقبل منها ويرفض ويعمل فيها عقله وفكره ، ويربط بينها ويحلل ويركب .

أما التصوريون أو المثاليون فلقد انقسموا أقساما متعددة : فهناك التصورية أو المثالية الذاتية التى تقرر بأن الحقائق والمعارف توجد فى ذاتنا وفى داخل عقولنا ،

ولا توجد فى الخارج . وهناك أيضا التصورية أو المثالية الموضوعية التى تقرر أن الحقائق والمعارف توجد فى موضوع خارجى ولكنها ليست حقائق تجريبية وليست معارف حسية ، بل هى حقائق ومعارف مثالية . ومثال تلك المثالية الموضوعية هو أفلاطون ، ذلك الفيلسوف اليونانى الكبير الذى جعل الحقائق والمعارف بمثابة مثل موجودة فى عالم آخر غير عالمنا الذى نحياه وهو عالم المثل . وهناك أيضا المثالية النقدية التى يمثلها كانط ، فكانط مثالى من حيث أن الدور الايجابى فى المعرفة عنده هو للعقل . فالعقل هو الذى ينتقى ويختار ويركب ، ويصيغ ويدفع عالم الظواهر Phenomena بصوره وصيغه ، ومن هنا تجىء العبارة الشهيرة التى وصف بها الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة ، فلسفة كانط وهى ، أن كانط قد أحدث فى نظرية المعرفة إنقلابا شبيها بانقلاب كوبرنيكس فى عالم الفلك . وهناك أخيرا مثالية مطلقة يمثلها هيجل فى ألمانيا وبرادلى وبوزانكيت وجويكم فى انجلترا ورويس فى أمريكا وبندتو كرونشى فى ايطاليا . وهؤلاء وصلوا بمثاليتهم إلى نهايتها النهائية .

هذه هى المسائل المتعلقة بالابستمولوجيا ،، ويتعين علينا الآن أن نتتبع هذه الخطوط فى نظرية المعرفة فى فلسفة ليبنتز .

إننا إذا نظرنا إلى أفكار ليبنتز كل على حدة ، لاكتشفنا تناقضا فى أقواله ، فهو يقول مثلا « أن الموناد لا نوافذ له » وأن « الموناد يحوى فى داخله مبدأ تغيره الذى ليس إلا شغفه وإدراكاته » وفى هاتين الفقرتين يبدو أن ليبنتز ينادى بأن المعرفة فطرية مادامت داخلة فى صميم الموناد ، وما دام الموناد لا نوافذ له بحيث لا يترك أثراً حسياً أو غيره كى يدخل فيه أو أن يخرج منه. ومن ناحية أخرى يقول ليبنتز « إن الموناد مرآة مصغرة للعالم » و « أن الموناد يعكس العالم من زاويته الخاصة » وهنا يبدو أن ليبنتز ينادى بأن المعرفة حسية ، وأن الموناد ينطبع بما حوله من وقائع وأشياء حسية ملموسة فى العالم الخارجى . فهل المعرفة عنده فطرية أم حسية ؟ هل هو ديكارتى فى نظريته للمعرفة أم أنه يميل إلى لوك التجريبى ، وأى الاتجاهين يمثل نظريته فى المعرفة ؟

ومن ناحية أخرى أليس فى وصفه للموناد على أنه « لا نوافذ له » إنما هو إنكار للعلاقة بين موناد واخر فكيف يمكن إذن أن تكون هناك علاقة بين الشخص المدرك والموضوع المراد إدراكه ! ومعنى هذا كله أن موقف ليبنتز هذا إنما ينتج عنه فى الحقيقة « إنكار للعلاقة بين العارف والمعروف »[1] فكيف تكون إذن ــ والحالة هذه ــ المعرفة ممكنة عنده وما طبيعة هذه المعرفة وما كنهها ؟

ثم أيميل فيلسوفنا إلى المعرفة الحدسية المباشرة تلك التى تعتمد على منهج ذوقى وعلى حدوس باطنية داخلية مادام هو قد نادى بأن الموناد عالم مغلق على نفسه ولا نوافذ له ؟ أم أنه فيلسوف عقلى يتبع المنهج الاستدلالى الذى يقوم على الاستنباط والاستنتاج من قضيتين أو عدة قضايا قضية أو قضايا أخرى ما دمنا قد رأيناه ، خصوصا فى منطقه ينادى « بفن التركيب » وفن التحليل ، وكلاهما يقوم على عمليات عقلية استدلالية ؟

والسؤال الآن هو ما طبيعة المعرفة عن ليبنتز ؟ وهل ينزع الرجل نزعة تجريبية أم عقلية وهو بصدد نظرية المعرفة أم أنه يجمع بين العقل والحس ؟ ثم هل هو حدسى ذوقى أم عقلى استدلالى ؟ هذه هى الأسئلة التى يجب علينا أن نتناولها بالتفصيل والتحليل متوخين كل الدقة فى الاجابة عليها .

لقد سبق أن عرفنا ونحن بصدد عرض طوائف المونادات عند ليبنتز أن الادراكات تتباين وتتدرج بين الوضوح والغموض . فالنفس العاقلة تكون إدراكاتها أكثر وضوحا وتحددا بينما تكون إدراكات النفس النباتية غير محددة وغير واضحة ، وهناك إدراكات النفس الحيوانية التى تكون درجة وضوحها وتحددها فى درجة وسطى بين هذه وتلك . ومن هنا نستطيع أن نستنتج بأنه ليست كل الكائنات أو المونادات المنتشرة فى العالم تعرف أو تكون درجة معرفتها فى مستوى واحد بعينه ، فالاختلافات فى المعرفة بين موناد وآخر أمر ضرورى فى فلسفة

---

(١) Saw. R. L : Leibniz ch. 7. p. 184.

ليبنتز . ذلك الاختلاف الذى لا نجده عند ديكارت الذى يسلم بأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، وإنما الاختلاف بينهم إنما يكون فى المنهج وحسب .

هذا وإدراكات المونادات على إختلاف طوائفها تعتمد على تعبير الموناد عن حالاته الخاصة به من ناحية ، وتعتمد من ناحية أخرى على تمثيل العالم الخارجى من وجهة نظرها الخاصة . بمعنى آخر إدراكات المونادات تقوم على مبدأ داخلى منبعث فى صميم الموناد هو أساس تغيره وشغفه المستمر . كما تقوم من ناحية أخرى على إثارات حسية آتية من خارجه يقوم بتمثيلها وعكسها . وعلى هذا النحو تصبح المعرفة عند ليبنتز فطرية من ناحية تعبر عن حالات الموناد الداخلية ، ومكتسبة من ناحية أخرى تشير إلى تمثيل الموناد إلى العالم الخارجى أو تشير إلى الموناد على أنه مرآة مصغرة ينعكس فيها العالم كله . بمعنى آخر المعرفة عند ليبنتز فطرية تنبثق من داخل الموناد ، ومكتسبة تتأثر بالمادة الخام التى تأتيها من الخارج فتتيح لها نقل ما لديها من أفكار موجودة بالقوة إلى الوجود بالفعل . وعلى ذلك فالموناد يتقبل باستمرار الأنطباعات التى تأتيه من الخارج ثم يحيل تلك الانطباعات بفضل ما لديه من قوة ونشاط وحيوية خاصة به الى معارف وأفكار « ويلاحظ أن هذه الأفكار لا تكون واضحة ومتميزة منذ البداية بل تبدو للوهلة الأولى مختلطة وغامضة ولا تكتسب الوضوح والتميز إلا عندما تصبح موضوعا يفكر فيه الموناد ويعيه »(١) ويقول أرشمبولت « إن فى استطاعة الروح أن تتمثل أية صورة أو أى شىء عندما تتاح لها فرصة التفكير فيها ، وقد أعتقد ليبنتز أن هذا يدل على أن الفكرة المتمثلة موجودة فى الروح سواء كنا نفكر فيها أو لا ، إذ الروح مشتمل على فكرة الله وسائر الماهيات والموجودات ، وهذا يتفق مع مبادىء ليبنتز لأنه من الطبيعى ألا يكتسب العقل شيئا من الخارج ، وأنه لمن الخطأ القول بأن الروح تتقبل الرسائل كما لو كانت له نوافذ وأبواب »(٢) .

(١) Latta, R. : The Monadology and other philssop hical writing p. 135

(٢) Paul, A : Leibniz p. 104.

المعرفة إذن عند ليبنتز لا يمكن أن تكون مكتسبة وحسب إذ المونادلا نوافذ له ، ولا يمكن أن تكون فطرية وحسب وإلا فكيف يعكس المونادالعالم وكيف يكون بمثابة مرآة يلتقط كل المونادات التى من حوله . وإنما المعرفة عنده هى فطرية ومكتسبة فى آن واحد . ولكن كيف نفهم هذا ؟ هل معنى فطرية المعرفة هى أن الفرد يولد وهو مزود بمعرفة تامة وناضجة ومتحققة بالفعل ؟ أو أن معنى تلك الفطرية أن النفس الانسانية زودت بكل المعانى والمثل والمعارف فى حياتها الروحية العليا قبل أن تنزل إلى هذه الأرض كما ذهب إلى ذلك أفلاطون فى نظريته فى المثل ؟

الواقع أن النوع الأول لا يمكن أن يكون ممثلا لفلسفة ليبنتز إذ عنده لا ميلاد إلا بالخلق ولا وفاة إلا بالابادة فنجده يقول « ... لا يمكن أن يوجد ميلاد مطلق أو موت كامل بالمعنى الجامد لهما ... فما ندعوه بالميلاد ما هو الا تطور ونمو ، وما ندعوه بالموت ما هو إلا إحتواء ونقصان »[1] فعند ليبنتز ليس هناك ما يسميه الناس بالميلاد أو الموت الطبعيين فكل شىء فى الطبيعة حى ويتمتع بالحيوية والحياة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يكون الفرد أو المونادفى فلسفة ليبنتز مزودا بمعرفة تامة متحققة بالفعل وإلا لتوقف نشاط الموناد الذى ما هو إلا شغف مستمر بالادراكات أو هو إدراك مستمر . كما أن المعنى الثانى لا ينطبق على فلسفة ليبنتز أيضا ، إذ لا نجد بين مؤلفاته مؤلفا واحدا يشير إلى تلك الحياة السابقة على تلك التى تحياها النفس فى عالم الظواهر أو عالم الأشباح .

يبقى إذن أمامنا تفسير واحد لنظرية المعرفة عند فيلسوفنا ، وهذا التفسير مفاده بأننا نحمل معنا منذ البدء أفكارا فطرية موجودة وجودا بالقوة على حد التعبير الأرسطى وتحتاج إلى من يخرجها من القوة إلى الفعل ، أما الشىء الذى يخرج تلك المعرفة من القوة إلى الفعل فهو عند ليبنتز الشىء الحسى أو الاثارات الحسية . بمعنى آخر إن أفكار الانسان فطرية وكامنة فيه أو موجودة فيه بالقوة وهى لكى

(١) Leibntz : La Monadologie para 73.

تظهر أو تتحقق بالفعل نحتاج إلى إثارات حسية تأتى المونادا من العالم المحيط به والذى يتمثله كله فى ثناياه . وفى هذا يقول ليبنتز « نحن لا نشعر دائما بالعادات المكتسبة وبالأشياء المختزنة فى ذاكرتنا ، وبالطبع فإنها لا تكون دائما فى طواعياتنا حين نطلبها ، على الرغم من أننا غالبا ما نسترجعها بسهولة فى عقولنا فى مناسبات دقيقة تعيدها إلينا كما نحتاج فقط إلى بداية أغنية لكى نتذكرها »[1] .

لنتساءل الآن وما معنى أن المعرفة مكتسبة عنده أهى مكتسبة على غرار معرفة لوك الذى يذهب إلى أن العقل لوحة بيضاء ينقش عليها كل شىء من التجربة ؟ الواقع أن ليبنتز ينكر هذا كل الانكار فهو كما رأينا يؤمن بكمون الأفكار والمعارف فى النفس الانسانية أو العقل الانسانى . والمعرفة إذا كانت مكتسبة عند ليبنتز فهى ليست على غرار فلسفة لوك وإنما يصبح لكلمة الاكتساب هنا معنى آخر هو فقط الاثارات الحسية أو الأشياء الحسية التى تنقل الأفكار الكامنة والفطرية من القوة إلى الفعل أو من الكمون إلى الظهور .

وعلى هذا النحو وبهذا المعنى تصبح المعرفة عند ليبنتز فطرية ومكتسبة فى نفس الوقت وفى هذا يقول إميل بيم « إن حقائق الأعداد مثلا فطرية فينا ولكن هذا لايمنعنا من تعلمها ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالعلوم الأكثر تعقيدا وعمقا ، فبالرغم من أن معرفتنا لها مكتسبة وتجريبية إلا أن معرفتنا الفطرية لهذه العلوم كامنة فى نفوسنا »[2] .

وكما يجمع ليبنتز بين الفطرية والمكتسبة فى نظريته للمعرفة كذلك نراه يجمع بين الحدس وبين الاستدلال ، بمعنى أن المعرفة عنده تكون حدسية من جهة واستدلالية من جهة أخرى .. فإذا كان الحدس عند ليبنتز يتبع منهجا ذوقيا باطنيا داخليا مباشرا ، فإن الاستدلال عنده يتبع منهجا عقليا يقوم على تحليل وتركيب

(١) Leibniz : Noveaux essais sur l'entendement humain p. 13.

(٢) Emilé Van Bieme Léspace et le temps chez Leibniz et chez Kant p. 196.

الأشياء والمقارنة بينها والاستنباط فيها .

لقد قلنا أن ليبنتز ينادى بطوائف المونادات وأن الادراكات تختلف حسب تلك الطوائف بين الغموض والوضوح ، ونجده يرتب على ذلك مسألة أخرى وهى أن الموناد يسعى دائماً إلى الرقى والرفعة والسمو لكى لا تصل إدراكاته إلى أقصى درجة من الوضوح والمعقولية وحسب ، بل لكى تصل إلى مدينة الله ، تلك المدينة التى تجمع خير المونادات ، والتى يسودها الخيرية والحق والجمال ، والتى تحاول أن تحاكى الله وأن تتحد به .

لابد أن نتوقف عند الفكرة الليبنتزية الأخيرة قليلا فالقول بأن الموناد يسعى حثيثا للصعود إلى مدينة الله ثم محاولته الاتحاد بالله يذكرنا بجدل أفلاطون الصاعد والنازل كما يذكرنا بجدل أفلوطين الصاعد والهابط . فلقد ذكر أفلاطون أن النفس الانسانية وقد شاهدت عالم المثل قبل أن تهبط فتلبس الجسد مبدأ الشرور والآثام ، تحاول مرة ثانية أن تصعد لعالم المثل ، وذلك بواسطة الخلاص من جسدها . وهى فى صعودها ذلك تتسامى وتتعالى على ما فى عالم الأشباح من مراتب التخمين والظنون والاعتقاد لكى تصعد الى عالم المثل ، فترى المثل الرياضية المجردة ، ثم تصعد أكثر لكى تشاهد عالم المعقولات العليا التى تتربع على عرشه مثل الحق والخير والجمال . ولما كان الخير عند أفلاطون هو مثال المثل ، فإنه يقابل الله فى الفكر الدينى . وذلك الخير هو نهاية مطاف النفس فى رحلتها التطهرية تلك نحو قمة العالم ومبدئه الأول . أما الجدل النازل فيتخذ طريقا عكسيا .

ولقد نادى أفلوطين أيضا بجدل صاعد وهابط . وفى الجدل الصاعد تتجه النفس من كثرة المحسوسات إلى المبدأ المنظم لها وفى المبدأ المنظم للكثرة نعثر على الوحدة ، فالوحدة إذن أعلا من الكثرة . ولكن هذه الوحدة الأولى لا تشفى غليل النفس فتتجه النفس صاعدة للبحث عن الوحدة فتفحص عنها فى سائر الموجودات الحسية ، لكنها لا تعثر عليها فتصعد الى النفس الكلية ، فترى أن هذه

النفس هى التى تسبغ الوحدة على الموجودات المتكثرة فى عالمنا هذا . فعلة النظام إذن فى العالم الحسى وموجوداته هى نفس كلية منبثة فى العالم وهى أكثر وحدة من النفوس الجزئية ، ولكن النفس الكلية لا تمثل الوحدة المطلقة التى تنشدها النفس.، إذ فى النفس الكلية ، قوى تمثل الاستدلال والاشتهاء والادراك ، فتواصل النفس رحلتها الصاعدة تلك باحثة عن الوحدة التامة ، وهنا تصل الى العقل الكلى ، حيث تجد المعقولات الكلية فيه وهى مترابطة ومتحدة وكلية . ولكن النفس لا ترى فى هذا العقل الكلى وحدة مطلقة ، إذ تجد فيه عقلا ومعقولا فتستمر فى حركتها التصاعدية هذه ، حتى تصل الى الواحد بالذات ، الذى هو واحد بالمعنى الميتافيزيقى والأنطولوجى والأبستمولوجى والرياضى .

أما رحلة النفس الهابطة ، أو الجدل الهابط فيتخذ طريقا عكسيا ، بادئا بالواحد ثم ماراً على العقل الكلى ثم النفس الكلية ثم النفوس الجزئية .

ونحن لا نستطيع — ونصوص ليبنتز بين أيدينا — أن نقرر بأن ليبنتز قد ذهب إلى جدل من هذا النوع الأفلاطونى أو الأفلوطينى . فالجدل الأفلاطونى يتخذ لنفسه محطات روحية ، وكذلك الأمر عند أفلوطين . أما ليبنتز فلم يقرر شيئا من هذا. حقا إن هناك عنده مونادات غير شاعرة ، ومونادات شاعرة غير عاقلة ، ومونادات شاعرة وعاقلة معا . وحقا أيضا أنه ذهب إلى أن هذه المونادات الأخيرة تسعى حثيثا نحو الخلاص من المونادات التى تشكل الجسد ، لكى تستطيع أن تحيا فى مدينة الله ، وأن تشاهد الله المونادا الأعظم . ولكنه لم يقرر صراحة بأن هناك صعوداً وهبوطا . كما أنه يذكر من ناحية أخرى بأن كل موناد يتمثل فى العالم بأكمله ، فيبقى أمامنا فى نهاية المطاف التفسير التالى :

إن الموناد بما أنه يتمثل العالم بأجمعه ، فإنه سوف يتمثل بالضرورة الموناد الخالق والمونادات العليا التى تحيا فى مدينة الله ، بالاضافة إلى تمثله للمونادات الشاعرة غير العاقلة ، والمونادات غير الشاعرة والمونادات الشاعرة والعاقلة . وبتركيز الموناد على الجانب الالهى ، وبإغفاله للمونادات الأخرى ، يدخل بفضل هذا

التركيز والتسامى عن المونادات الشاعرة غير العاقلة . والغير شاعرة ، والشاعرة والعاقلة ، فى نوع من الزمالة مع الله .

وهنا أيضا تستوقفنا عبارة ليبنتز القائلة أن الموناد يسعى دائما الى الرقى والرفعة والسمو لا لكى تصل إدراكاته الى درجة النضوح والمعقولية ، بل لكى تصل الى مدينة الله ، ثم وصفه لهذه المدينة بانها تجمع خير المونادات ويسودها الخير والحق والجمال . ومدينة الله التى ينادى بها ليبنتز هنا لا شك أنها فكرة أوغسطينية ، فلقد نادى القديس أوغسطين بأن هناك مدينة الله تقابل المدينة الأرضية ، وأن مدينة الله هذه قاصرة على الكنيسة والمسيحيين ، وسوف نتعرض لهذه المسألة فيما بعد ونحن بإزاء عرض أفكار ليبنتز الميتافيزيقية ولكن المهم الآن هو : هل نستطيع أن نقول أن المعرفة التى تتم فى مدينة الله هذه وهى معرفة حدسية مباشرة بين تلك المونادات وبين الله هى أرقى أنواع المعرفة ؟

أغلب الظن أنها كذلك ، خصوصا وأن تلك المونادات أرقى من النفوس الناطقة التى هى أعلى طوائف المونادات ، فلا بد وأن تكون معرفتها تمتد أدق وأعمق من معرفة النفوس الناطقة وغيرها من المونادات الدنيا . ولكن لما لا نقول أن معرفة تلك المونادات التى تغشى مدينة الله إستدلالية عقلية ؟ الواقع أن هذه المعرفة ليست إستدلالية البتة ؟ فالمعرفة فى هذه المدينة ، معرفة سامية عليا ، تتخطى كل استدلال ، وتتعدى كل منطق ، وتعلو على كل قياس .

أما المعرفة الاستدلالية العقلية فلقد رأيناها واضحة كل الوضوح فى منطق ليبنتز وفى رياضياته ، وفى أفكاره عن فن التركيب وفن التحليل . وغيرها من الفنون والعلوم التى تتخذ عمليات المنطق والرياضة إن تحليلا وإن تركيبا وإن استدلالا وإن استنباطا .

نحن نرى إذن أن المعرفة عند ليبنتز فطرية باعتبار ، ومكتسبة باعتبار ، وحدسية باعتبار:هى فطرية عقلية لأن الموناد لا نوافذ له من جهة ، وأنه « يحوى

فى داخلة مبدأ تغيره الذى ليس إلا شغفه وإدراكاته » من جهة أخرى . وهى مكتسبة وتجريبية لأن المونادا « مرآة مصغرة للعالم » كما أنه « يعكس العالم من زاويته الخاصة » . وهى حدسية من حيث دخول الموناد فى مدينة الله ومحاكاته والتشبه ، والاتحاد به . يقول ليبنتز فى مقالات جديدة فى الفهم الانسانى « إن المعرفة لا يمكن أن تكون حدسية كلها ، لأننا لا نستطيع الوصول دائما الى الأفكار الوسيطة ، وكذلك لا تكون حسية دائما ، لأن معرفتنا الحسية تنحصر فى معرفة الأشياء التى تؤثر فى اللحظة الراهنة على حواسنا . بل الواقع أن معارفنا تجمع بين الحدس والاستدلال والحس »[1] .

لوك وليبنتز ونظرية المعرفة :

كان لوك يرى أن المعرفة مكتسبة وأن العقل لوحة بيضاء ينقش عليها كل شيء من التجربة وأن الحواس تنقل إلينا العالم الخارجى بينما الاستبطان ينقل الينا عالمنا الداخلى الباطنى من تفكير وشعور وإرادة وشك ... الخ . ولما كان الاستبطان عنده حسيا فينتج من ذلك أن المعرفة عنده حسية وحسب .

يقول آرون « لقد عرف لوك المعرفة بأنها إدراك الترابط أو الموافقة أو عدم الموافقة أو اللاترابط لأى من أفكارنا . وهذه الأفكار كلها مشتقة تماما من الاحساس ولذلك فإن تعريف المعرفة هذا إنما يتكون عن النظرية التجريبية لأصل الأفكار[2]

ولقد انتقد ليبنتز لوك انتقادا مرا وخصص له كتابا بأكمله نجده يوضح فيه رأيه المضاد لرأى لوك وفى بداية هذا الكتاب يتضح رأى ليبنتز بوضوح ، ففيلالس الممثل للوك فى المحاورة يبدأ بوصف موجز للطبيعة العامة للمعرفة فى

---

(١) Leibnitz : Nouveaux essais sur l'entendement humaine p. 325.

(٢) Aaroon : John lock p. 223.

مواجهة مذهب الأفكار الفطرية ، ويدعى البرهنة على عدم جدوى ذلك المذهب حتى فى اعتباره فروضا مادام الانسان عنده يستطيع أن يكتسب كل المعرفة التى يمتلكها ، بدون مساعدة لأى تأثير فطرى داخلى ، ويجيب ثيوفيل الممثل قائلا « إنك تعلم يافيلالس بأن لدى رأى جد متناقض ، فإننى أسلم دائما مع ديكارت ومازلت أسلم بأن فكرة الله فطرية ومن ثم فهناك أيضا أفكار أخرى يجب أن تكون فطرية مادام لا يمكن اشتقاقها من الحواس ، والآن ومع ذلك وطبقا لمذهبى الجديد فقد ذهبت الى أبعد من ذلك ، وبالطبع فإننى أعتقد بأن كل أفكار وأفعال نفوسنا تقوم من منبع داخلى فيها »[1] .

وحقيقة الموقف عند ليبنتز هو أن أفكارنا موجودة فعلا فى الذهن وجودا بالقوة وتخرج الى حيز الوجود الفعلى أوتتحقق بالفعل عن طريق ماتثيره الحواس والتجربة . وعلى هذا النحو كانت المعرفة عنده فطرية من جهة ومكتسبة من جهة أخرى لامكتسبة وحسب كما ارتأى ذلك لوك .

وليبنتز يعترف بناء على ذلك بوجود نوعين من الحقائق والأفكار حقائق ضرورية تمتاز بالوضوح والتميز ونقيضها يؤدى إلى التناقض ، وحقائق عرضية تمتاز بالغموض واللاتميز كما أن نقيضها ممكن . وهذه تتضمن عددا لا حصر له من الادراكات المتناهية فى الصغر ــ التى سنفصل القول فيها فيما بعد ــ والتى لا تصبح واضحة إلا عندما تنتقل إلى الذهن ــ والانتقال هنا ليس فعليا وإنما هو انتقال مثالى ــ وتصبح موضوع فكرة وتنقل ما لديه من أفكار موجودة بالقوة إلى وجود بالفعل . كما أن ليبنتز ــ كما رأينا ــ انتهى وهو بصدد نظرية المعرفة إلى أن المعرفة حدسية واستدلالية فى حين اعتبر لوك المعرفة مجرد إدراك ما بين أى فكرتين من توافق وترابط أو ما بينها من عدم توافق أو ترابط .

وعلى ذلك يمكننا أن نقول أن المعرفة عند ليبنتز ذات مدلول أوسع وأعمق من المعرفة عند لوك تلك التى تقتصر على الحواس وحسب .

---

(١) Leibnitz : Nouveaux Essais sur l'antendement humaine p. 36.

ديكارت وليبنتز ونظرية المعرفة :

أما ديكارت فلم يقبل فى مذهبه فى المعرفة إلا الأفكار الواضحة المتميزة وحدها ، تلك الأفكار التى تستند أساسا الى مبدأ عدم التناقض . ولقد نقد ليبنتز هذا الموقف الديكارتى قائلا إن ذلك يعنى أن ديكارت يرفض أو ينكر الأفكار الغامضة واللامتميزة ولا يعترف بحقيقتها . كما أن مذهبه هذا لا يعترف بالادراكات المتناهية الصغر ذات الأهمية الكبيرة فى فلسفة ليبنتز . ويرى ليبنتز أن هذا الموقف الديكارتى إنما تأدى إليه ديكارت لأنه اتخذ لنفسه مبدأ عقليا وحسب وهو مبدأ عدم التناقض الذى لا يهيمن على الحقائق العرضية التى تخضع لمبدأ السبب الكافى .

وإذا كان ديكارت يؤمن بالحدس والاستدلال معا فيما يتعلق بنظرية المعرفة ، فإنه يرفض الحواس رفضا قاطعا ، تلك الحواس التى يقبلها ليبنتز كمثيرات حسية ولها أيا كانت دورها فى نظرية المعرفة . وإذن فنقد ليبنتز لديكارت إنما هو فى اقتصار ديكارت على الأفكار الواضحة أو الذرات الأولية للمعرفة دون ما أدنى اهتمام بالأفكار الغامضة أو الاحساسات الخارجية التى هى عند ليبنتز بمثابة الذرات الثانوية ، أى فى اقتصار ديكارت على الحقائق التى تعتمد على مبدأ التناقض دون ما إكتراث بتلك التى تعتمد على مبدأ السبب الكافى .

ومجمل القوى أن نقد ليبنتز لكل من نظريتى المعرفة عند لوك وديكارت هو تجاهل كل منهما لعامل من العاملين الهامين فى المعرفة وهو الضرورى والعرضى ، فبينما ينكر لوك ما هو ضرورى وما هو قائم على مبدأ عدم التناقض ، ينكر ديكارت ما هو عرضى وما هو قائم على مبدأ السبب الكافى ، والواقع هو كما يرى ليبنتز « أن المعرفة لا تكون نتاج الحقائق الضرورية وحدها أو نتاج الحقائق العرضية وحدها ، وإنما المعرفة الانسانية تحتوى عليهما معا»[1] بمعنى آخر إن

---

(١) Lata : The Monadology and other philosophical writings p. 125.

الخطأ الذى وقع فيه كلا من لوك وديكارت يرجع « إلى التأكيد المتزايد لكل منهما على طرف واحد من طرفى المعرفة اللذين لا ينفصلان وهما الضرورى والعرضى »[1] فحقيقة الأمر عند ليبنتز هو أن الحقائق الضرورية والأبدية وهى بمثابة الأفكار الواضحة المميزة عند ديكارت هى ذرات أولية Aproiri عند ليبنتز وهى محتاجة إلى الذرات الثانوية Aposteriori التى هى بمثابة الأفكار البسيطة عند لوك لكى يتضافرا معا فى تكوين المعرفة وتشكيلها .

ترى هل ليبنتز بهذا يمهد للمذهب النقدى لدى إمانويل كانط ؟ تلك الفلسفة التى جعلت الحس والحواس مصدرا للمعرفة لا بد أن يكتمل بالقوالب أو الصور العقلية التى هى وحدها قوالب فارغة لا معنى لها ؟ قد يكون هذا ممكنا ولكن ثمة اختلاف وهو أن قوالب كانط العقلية تصيغ المعرفة الحسية المهوشة وتنظمها فى إطار الزمان والمكان ثم تتناولها بالفهم والمقولات الأخرى ، بينما عند ليبنتز لا يخرج أو يدخل شيء الى الموناد ، كما أن الاحساسات عنده ليس لها تلك الضرورة القصوى التى نجدها عند كانط . وفارق آخر وهو أن السبب الكافى الذى يتصل بالواقع تنتج عنه حقائق عرضية بينما عدم التناقض الذى يتصل بالماهيات والمثل تنتج عنه حقائق ضرورية بينما المعرفة عند كانط تضافر تام تنتج عنه الحقيقة الترانسنتدالية الحقة .

وخلاصة الموقف كله هو أن ليبنتز فى نظريته للمعرفة يطلب موقفا وسطا Via media بين رأيين متطرفين[2] كل منهما يتجاهل عاملا هاما من عاملى المعرفة وكل منهما « يفشل فى تحقيق وحدة المعرفة كمذهب متكامل متضافر »[3] . وهذا الموقف لا يقبل موقف لوك الذى يقتصر على الحس والحواس ، كما لا يقبل موقف ديكارت الذى يقتصر على العقل والأفكار ، ولا يشبه موقف كانط وفلسفته النقدية .

(١) Ibid : p. 124.

(٢) Ibid : p. 123.

(٣) Ibid : p. 123.

الادراكات المتناهية الصغر :

لا يمكن ونحن نتعرض لنظرية المعرفة عند ليبنتز أن نغض النظر عن نظريته فى الادراكات المتناهية الصغير ، تلك الادراكات التى قبلها ليبنتز ورفضها ديكارت . إذ يقرر ليبنتز نفسه كما سنرى أن لهذه الادراكات أهمية كبرى فى نظرية المعرفة .

يلاحظ ليبنتز أننا حينما ننتقل من إحساس معين إلى إحساس معين آخر فإننا لا ننتقل إليه فجأة « مبدأ الاتصال » كما يبدو لنا وإنما نمر خلال إحساسات عديدة تتوسط هذين الاحساسين على الرغم من أننا قد لا نشعر بهذه الانتقالات خلال تلك الاحساسات الوسيطة ، أما عدم الشعور بمثل هذه الاحساسات فيرجع الى كونها من الصغر بحيث يصعب إدراكها بوضوح ، أو الى تعددها ، أو الى ارتباطها واندماجها بعضها ببعض بحيث لا نستطيع أن نميز إحساساً معيناً فيها تمييزا دقيقا . وفى هذا يقول ليبنتز « هناك معلومات عديدة تقودنا الى أن نعتقد بأن هناك فى كل لحظة فينا ما لا نهاية له من الادراكات ولكن دون أن نشعر بها ، ودون أن نتأملها ، بمعنى أن هناك تغيرات فى النفس ذاتها لا نشعر بها لأن التأثيرات إما أن تكون صغيرة جدا وعديدة جدا ، وإما أن تكون مرتبطة جدا بحيث لا تكون إحداها محددة بدرجة كافية[1] . وعلى ذلك يكون هناك كما يقول ليبنتز « إدراكات لا نشعر بها فى الحال وإنما يكون الشعور بها من توجيه الانتباه إليها بعد مرحلة أيا ماكان من صغرها[2] .

هذا والادراك المتناهى فى الصغر يختلف عن الادراك الغامض ، فالادراك الغامض لا نشعر بكل أجزائه ويزودنا بمعرفة غامضة ويجعلنا عاجزين عن ذكر كل العلاقات التى تربطه بغيره من الأشياء ، بينما الادراك المتناهى فى الصغر هو إدراك على درجة من الدقة والصغر بحيث يعجز الذهن عن إدراكه وحده مباشرة ،

(١) Leibnitz : Nouveaux essais sur l'entendement hmmaine p. 14.

(٢) Ibid : p. 15.

وتمييزه عما عداه الا بتجميعه مع غيره من الادراكات . وهنا يضرب لنا ليبنتز مثلا يوضح فيه طبيعة هذه الادراكات فيقول « ولكى نفهم الادراكات الصغيرة petites perception التى لا نستطيع أن نميز فيها الأفراد عن الحشد فهما جيدا سأستخدم توضيح الصخب أو صوت البحر الذى نلاحظه ونحن على الشاطىء ، فلكى نسمع هذا الصوت كما نريد يجب أن نسمع كل الأجزاء التى تكونه ، أى الأصوات التى تأتى من كل موجة ، على الرغم من أن كل هذه الأصوات الصغيرة تعرف فقط فى التجمعات المختلطة لكل هذه الأصوات معا أى فى صخب البحر . ولن يلاحظ صوتا واحدا إذا كانت الموجة التى تحدثه واحده . ومن ثم فعلينا أن نتأثر قليلا بحركة هذه الموجة وأن يكون لدينا بعض الادراك لكل صوت من هذه الأصوات أيا ما كان من صغرها وإلا فلن يكون لدينا إدراك لمئات الآلاف من الأمواج لأن مئات الآلاف من اللاشىء لا يمكن أن تحدث شيئا »[1] .

هذا وعجز الذهن عن إدراك هذه الاحساسات الصغيرة لا ينفى وجودها بل يقرر ليبنتز نفسه بأن هذه الادراكات الصغيرة ذات أهمية كبرى . وفى هذا يقول ليبنتز « وهذه الادراكات الصغيرة لها خلال تعاقبها تأثير أكبر مما يظنه الناس »[2] كما يقرر « بأنه من غير المعقول أن نرفض إدراكا صغيرا أو غيره على أساس أنها جميعا وراء استطاعة إدراكها بالحواس »[3] لماذا ؟ لأن إدراكاتنا التى نستطيع ملاحظتها إنما تأتى تدريجياً من تلك الإدراكات البسيطة .

نتائج نظرية المعرفة عند ليبنتز :

١ — ما دمنا نفكر فنحن موجودون . هذه حقيقة لا يمكن الشك فيها ، وهى أيضا قضية ديكارتية ميتافيزيقية أصيلة لا يمكن زحزحتها أو غض النظر عنها .

---

(١) Ibid : p. 15.

(٢) Ibid : p. 15.

(٣) Ibid : 15.

وينتج عن هذه الحقيقة ربط الابستمولوجيا بالأنطولوجيا ، أى ربط نظرية المعرفة ببحث الوجود ، هذا ما أكده ليبنتز فى رسالته الى فوشيه [1] . وهنا ينطبق نقد كانط إلى ديكارت على تلك النتيجة الليبنتزية ، إذ أن كانط قد رأى أن الانتقال من دائرة الفكر الى دائرة الوجود هو انتقال غير مشروع . وكانط يتساءل هنا ما الذى يسمح لك بأن تنتقل من دائرة الفكر إلى دائرة الوجود ؟ أليس يمكن أن نفكر فى شىء ما لا يكون موجوداً على الحقيقة ؟

٢ – إن أفكار كل موناد تختلف عن أفكار أى موناد آخر ، لأنه لا يوجد طبقا لمبدأ ليبنتز كائنان يتشابهان ولا يتمايزان أو يختلفان . وينتج عن هذه الحقيقة الثانية وجود شىء آخر خلاف أنفسنا هو سبب ما فى أفكارنا من تفاوت وهذا الشىء هو المونادات التى تنتشر فى العالم الخارجى والتى تتفاوت فيما بينها وتتمايز . وهذا يشير الى اختلاف طوائف المونادات من جهة ، وإلى أن المعرفة ليست فطرية كامنة فينا فقط من ناحية أخرى .

٣ – إن معرفة المونادات تختلف فى درجة الوضوح والتميز حسب الطائفة التى تندرج تحتها ، فأعلى درجات المعرفة ، هى تلك المعرفة المتصلة بالموناد الأعظم الذى تكون لديه المعرفة بكل أمر والعلم بكل شىء ، ثم يلى هذه المعرفة ، تلك المعرفة المتعلقة بالنفوس أو المونادات التى تحيا فى مدينة الله والتى تعتمد على الحدس . ثم يأتى الدور على المعرفة الخاصة بالمونادات الشاعرة والعاقلة . فالمونادات الشاعرة غير العاقلة ، وأخيرا المونادات غير الشاعرة وغير العاقلة . والوضوح والتميز يقلان تدريجيا فى كل نوع من أنواع المونادات السابقة بالترتيب المذكور .

٤ – وثمة حقيقة أخرى وهى ، أن تصوراتنا الذهنية ومعارفنا ترتبط ارتباطا وثيقا ، بحيث يشير الماضى إلى الحاضر ، والحاضر الى المستقبل ، أى أن أفكارنا

(١) Saw, R. L., : Leibnitz p. 140.

وتصوراتنا تنتظم فى سلسلة متصلة الحلقات . ومعنى هذه متوافق مع فكرة ليبنتز القائلة بأن كل موناد « يحوى فى داخله مبدأ تغيره وشغفه وإدراكاته » ، أى يحمل فى داخله ماضيه وإنتقاله من الماضى إلى الحاضر ثم تغيره وتطوره من وضعه الحالى إلى وضعه فى المستقبل . وما دام لا يدخل الى المونادا شيء من خارجه ، فلا بد عندئذ أن يحتوى المونادا فى داخله على ماضيه وحاضره ومستقبله .

٥ — وهناك عند ليبنتز نوعان من الحقائق : الأولى ، حقائق عرضية ، تتناول ما فى العالم الخارجى من موجودات وتعتمد على الحس والتجربة ، ولا تحتاج الى دليل قبلى ، بل يكفى فى بيان أسبابها دليل بعدى يقوم على مبدأ السبب الكافى ، الذى يوضح ما بينها من ارتباطات وعلاقات . والثانية ، حقائق ضرورية تنبع من أنفسنا ، وتشير الى اليقين المطلق ، ولا تحتاج الى أكثر من دليل قبلى لا يعتمد على التجربة والعالم الخارجى والنوع الأول من الحقائق أهمله ديكارت ، والنوع الثانى، أهمله لوك .

٦ — المونادات العاقلة والشاعرة التى تميز النفس الناطقة Rational soul . تتوصل الى الحقيقة السامية العليا . وإلى الحق الأعلى ، أى الى الله ، كما أنها تتوصل فى اتجاهها نحو محاكاة الله إلى معرفة الحقائق الضرورية والأبدية .

لنستعرض الآن موقف ليبنتز إبتداء من المسائل التى عرضناها والتى تتعلق بنظرية المعرفة بوجه عام . فلو سألنا ليبنتز السؤال التالى : هل المعرفة ممكنة، وإذا كانت ممكنة فما هى حدود تلك المعرفة ؟ لكانت إجابته على النحو التالى :

إن المعرفة ممكنة لا يمكن الشك فيها أو الوقوف منها موقفا لا أدريا ، أنها ممكنة عقليا وحسيا وحدسيا ، وأنه لا حدود لتلك المعرفة .

وإذا سألناه ما هى منابع تلك المعرفة أو الطرق الموصلة إليها هل هو العقل أو الحس أو هما معا أو الحدس . فإن إجابته سوف تكون على النحو التالى :

إن طريقنا إلى المعرفة هو العقل
بما يحتويه من أفكار كامنة فيه
بالقوة ، والحس الذى يخرج عن
طريق الاثارات الحسية تلك
الأفكار الكامنة فى العقل من
القوة إلى الفعل . مضافا إليهما
الحدس الذى يستخدم عند
ليبنتز فى مدينة الله أو مدينة
النفوس الناطقة .

يقى سؤال أخير يتعلق بطبيعة المعرفة عند ليبنتز ، هل هى واقعية أو مثالية ، وإذا كانت مثالية فهل هى مثالية ذاتية أو مثالية موضوعية أو مثالية نقدية أو مثالية مطلقة . وأفكار ليبنتز بخصوص هذه النقطة يمكن وضعها على النحو التالى :

إن المعرفة واقعية باعتبار ، ومثالية
باعتبار آخر ، فهى واقعية من
حيث أن المونادا يعكس العالم من
زاويته الخاصة أو يتمثله فى
ثناياه ، وهى مثالية باعتبار أن
كل موناد يحوى فى داخله على
مبدأ تغيره ، وأنه عالم مغلق على
ذاته ولا نوافذ له . ومثاليته تلك
ذاتية لهذا السبب الأخير ،

وموضوعية من حيث أن
الموِنادات التى يتمثلها ذلك
الموناد العارف إنما هى خارجية
عنه لا داخلة فيه .

وهكذا يوفق ليبنتز فى نظريته المعرفية بين المعرفة العقلية والحسية والحدسية .

سادسا

المونـاد والميتافيزيقـا

سادسا

المونـاد والميتافيزيقـا

الله كموناد أعظم - ماهو ؟ وماطبيعته ؟

الله فى ليبنتز موناد ، ولكنه الموناد الأعظم والموناد الأكمل والموناد الأسمى . والله وحده من بين جميع المونادات الأخرى موجود بذاته ، وخالق لبقية المونادات الأخرى وموجدها ، وهو وحده الروح البحت المتسامية عن شوائب المادة إذ المادة الليبنزية ماهى إلا تجميع من المونادات الأخرى ، وهو مفارق للمونادات خارج عنها ، إذ هو صانعها ومنشئها . يقول ليبنتز فى الأصل الأساسى للأشياء « إننا نجد إلى جانب العالم أو تجمع الأشياء المتناهية وحدة معينة تسيطر لا بالمعنى الذى تسيطر به نفسى على ولا بالمعنى الذى تسيطر به الأنا على جسمى ولكن بطريقة أكثر شرفا وتمجيدا ، إذ أن الوحدة المسيطرة على العالم لا تحكمه فقط ولكن تبنيه وتصنعه وهى أرفع منه وخارجة عنه Extramundane وتلك الوحدة هى الأصل الأساسى للأشياء[1] .

إذن هناك وحدة معينة تخلق العالم وتبنيه وإن كانت متسامية عليه وخارجة عنه ، وتلك الوحدة هى الموناد الأعظم أو الله . والله عند ليبنتز منبع لا الأشياء التى توجد وحسب ، ولكن منبع كل مايمكن أن يوجد ، وهو الوحدة الأولى أو الجوهر البسيط الأول الذى صدرت عنه جميع المونادات المخلوقة ، كما أنه لا متناهى أبدى عاقل وخير ومطلق القوة ويتصف بالعلم والإرادة . يقول ليبنتز فى مبادىء الطبيعية والعناية « وهذا الجوهر الأولى البسيط يجب أن يتضمن بأعلى درجة كل الكمالات التى تحتويها الجواهر المشتقة منه أو التى فعلها . ومن ثم فهو حاصل على قوة كاملة ، أى حاصل على القدرة على كل أمر

(١) Leibnitz : Ultimate originisation .

omnipotence والعلم بكل أمر omniscience وعلى خير أسمى »[1] كما أن الله عند ليبنتز هو الذى يخلق التغيرات المتوافقة خلال مبدأ التفاؤل منتجا « أحسن عالم ممكن مضمنا فيه : أعظم إختلاف مع أعظم ترتيب ، وأحسن موقف منسق ومكان ، وزمان ، وأعظم أفعال تنتج بأبسط الوسائل ، وأعظم قوة ، وأعظم معرفة ، وأعظم سعادة وخيرية فى الأشياء المخلوقة التى يقبلها العالم »[2] ويقول فى المونادولوجيا « فى الله قوة هى منبع كل شيء، ومعرفة تحتوى تعدد الأفكار ، وفيه أخيرا إرادة تنتج التغيرات أو تسببها بناء على مبدأ الأحسن .. »[3]

وإذن فعلينا أن نقبل فكرة الله كموناد أعظم أبدى خالق عالم ومريد ولكن كيف يثبت ليبنتز وجود مثل هذا الموناد ؟

البرهنة على وجود الله :

يستخدم ليبنتز فى برهنته على وجود الله دليلين رئيسيين : الأول هو الدليل الأنطولوجى والثانى هو الكوزمولوجى ، ويتبع ليبنتز الدليل الأنطولوجى بدليل مستمد من فكرة الكمال بينما يتبع الكوزمولوجى بدليل مستمد من نظريته عن سبق التوافق .

الدليل الأنطولوجى :

لما كانت هناك حقائق ممكنة أو عرضية ، فيجب أن يكون هناك أساس ضرورى وحقيقى هو الذى يجعل تلك الحقائق ممكنة . هذا الأساس الحقيقى والضرورى لا يكون متضمنا فى سلسلة الحقائق الممكنة والعرضية ؛ لأنها ليست بذات ضرورة حقيقية . وبالتالى لا يمكن أن يكون هناك أشياء ممكنة إذا لم يكن

(1) Leibnitz : Principe de la nature et de la grace . para 9.

(2) Ibid : para 10

(3) Leibnitz : Monadologie : para 48

هناك أساس حقيقى خارج عنها هو الذى يمدها بوجودها ؛ إذ أن الشيء الممكن يعنى أن لديه القدرة تحت بعض الظروف أو الحالات لأن يصبح حقيقيا وإلا ماكان ممكنا . وهذا الأساس الحقيقى هو الله يقول ليبنتز . « إذا كانت هناك حقيقة سواء فى الماهيات أو الممكنات أو حتى فى الحقائق الأبدية فإن هذه الحقيقة يجب أن تؤسس على شيء موجود وحقيقى أى على وجود لكائن ضرورى تكون ماهيته متضمنة وجوده أو فيه ماهو ممكن هو نفسه ماهو حقيقى »[١] . ودون ذلك الأساس الضرورى أى « بدون الله فلن يوجد شيء حقيقى فى الأشياء الممكنة ولن يكون هناك وجود ، كما أنه لن يكون هناك ماهو ممكن »[٢] .

والآن فإن وجود الله ككائن لامتناهى أمر ممكن مادام لايوجد هناك أى تناقض منطقى فى فكرة الله يمنع تلك الفكرة من أن تكون ممكنة يقول ليبنتز « ومن ثم فالله وحده أو الكائن الضرورى له ميزة أنه يجب أن يوجد إذا كان ممكنا ، ولما كان لايمكن لشيء أن يمنع تلك الامكانية التى ليس لها حدود وسلب ومن ثمة لاتناقض فإن هذا وحده ضرورى لأن يجعلنا نعرف وجود الله على أنه أولى apriori »[٣] . نقول أنه مادام لايوجد تناقض فى فكرتنا عن الله كما لايمكننا من دحض هذه الفكرة فإن النتيجة تكون أن الله موجود يمد الممكن بحقيقته ويمد الحقائق الأبدية بماهياتها ووجودها أيضا .

خلاصة ذلك الدليل هو أننا نعلم بوجود حقائق ممكنة ، ولكى تكون موجودة فإنها محتاجة إلى مايخرجها من الممكن إلى الواجب على حد تعبير ابن سينا ومايخرجها هكذا يجب أن يكون كائنا متضمناً وجوده بمعنى آخر أن يكون موجودا حقيقيا ضروريا يمد سائر الموجودات بماهياتها ووجودها ويكون أساسها ومنبعها الضرورى . ولكن فى ليبنتز يجب أن نتنبه إلى شيء أغفله ديكارت وهو أنه لايكفى أن نقول بأن لدينا فكرة عن الله وإذن فالله موجود

---

(١) Ibid : para 44

(٢) Ibid : para 43.

(٣) Ibid : para 45.

إذ فى ليبنتز يجب أن نتحقق أولا عما إذا كانت هذه الفكرة صادقة وغير متناقضة وحقيقية حتى نستطيع أن نصل تبعا لذلك إلى الوجود المنبثق عنها والذى لابد وأن يكون عندئذ صادقا وغير متناقض وحقيقى . وذلك ما ستبينه ونحن نعرض لدليل ليبنتز المستمد من فكرة الكمال .

دليل مستمد من فكرة الكمال :

فى المقالات الجديدة للفهم الانسانى يثبت ليبنتز وجود الله إبتداء من فكرة الكمال وفحوى هذا الدليل : أن الوجود سمة أساسية من سمات الكمال ، والله كامل .·. فالله موجود يقول ليبنتز « ... يمكن أن نتصور موضوعا يحوى كل الكمالات أى يمكن أن نتصور أعظم كائن كامل ، وهذا التصور يعنى أن ذلك الكائن الكامل موجود لأن الوجود هو من بين ما يعد مؤديا إلى الكمال »[1]

ذلك الدليل .·. يتكون من تحليل فكرة « الكائن الكامل » مبينا أن الوجود عنصر من عناصر الكمال ، وهذا لا يكفى عند ليبنتز ؛ إذ ينبغى لنا أولا أن نبين أن هذه الفكرة أو هذا التصور ممكن فإذا كان تصور الكائن الكامل غير ممكن أى محتويا على تناقض ، عندئذ نكون عاجزين عن برهنة شىء يتعلق بالوجود على أنه عنصر من عناصر ذلك التصور وإذن فعند ليبنتز لا يكفى أن تقول لدى فكرة عن كائن كامل لا متناهى فهذا الكائن الكامل اللامتناهى موجود مهملين كما فعل ديكارت العنصر الأول والهام وهو إمكانية قيام تلك الفكرة أو التصور دون ما تناقض ، بل لابد لنا من النظر عما إذا كان ذلك التصور ممكنا أولا ثم إذا كان ذلك التصور لا يتضمن تناقضا ثانيا حتى نستطيع أن نصل إلى نتيجة صادقة وهو أن هذا الكائن الكامل موجود مادام تصوره ممكنا وغير متناقض .

ويقول ليبنتز إن ذلك التصور ضرورى وممكن وهو لا يحوى فى ذاته أى تناقض . ومادام الأمر كذلك ، ومادام الوجود إحدى سمات الكمال فالنتيجة

(١) Saw, R. L.' Leibniz. p. 77.

هى أن ذلك الكائن الكامل موجود .

والآن إذا أمعنا النظر فى الدليل الأنطولوجى ومايتبعه من دليل مستمد من فكرة الكمال فإننا نستطيع أن نقرر بأن هذين الدليلين يقومان اساسا على قانون عدم التناقض وعلى حاجة الممكن لأساس يعطيه وجوده وماهيته .

الدليل الكوزمولوجى :

وفحوى ذلك الدليل هو أنه يجب أن يكون هناك سببا كافيا لأى مادة واقعية أو فعل أو حدث يقع فى ذلك العالم ، ولنأخذ كمثال والمثال من ليبنتز « إننى أكتب الآن » فهناك حوادث ممكنة كثيرة ماضية ومستقبلة تتآلف فى تكوين العلة الفاعلية لفعلى الحاضر ، وفى كل حادثة ممكنة من هذه هناك أيضا كثرة أخرى من الحوادث الممكنة تجعل تلك الحادثة ممكنة وهلم جرا . ووراء هذه التعقيدات الكثيرة للحوادث الممكنة يجب أن يكون هناك كائن ضرورى هو أساس وجودها ، ويكون فى نفس الوقت غير مفتقر إلى أى شىء ، وهذا الكائن هو الله ، يقول ليبنتز « .. يجب أن يكون هناك أيضا سببا كافيا للحقائق الممكنة أو لحقائق الواقع أى لسلسلة أو تجمع الأشياء التى تنتشر فى عالم الأشياء المخلوقة ، والذى يذهب تحليل الأسباب فيه إلى تفاصيل لا نهاية لها بسبب التنوع الواسع للأشياء فى الطبيعة ، والتقسيمات اللامتناهية للأجسام ، فهناك لا تناه فى الأشكال والحريات الحاضرة والماضية التى تقف لتكون العلة الفاعلية لكتابتى الحاضرة ، كما أن هناك لا تناه فى الاتجاهات الدقيقة والميول التى تقف لتكون العلة الغائية لروحى »[1] ثم يقول ليبنتز بعد ذلك مباشرة « وكل هذه التفاصيل تتضمن تفاصيلا أبعد أو أكثر للأشياء الممكنة ، وكل منها لا يزال محتاجا إلى تحليل مشابه بنفسه ، ولكننا لا نستطيع أن نتقدم أكثر من هذا ، فالسبب الكافى أو النهائى يجب أن يكون خارج سلسلة الأشياء الممكنة أيا ما كان من لا تناهى هذه السلسلة »[2] .

(١) Leibnitz : La Monadologie . para 36.

(٢) Ibid : para 37.

وينتهى ليبنتز إلى أن هذا السبب الكافى أو النهائى يقف فى النهاية عند جوهر ضرورى أولى هو الله فيقول « ومن ثم فإن هذا السبب النهائى يجب أن يكون فى جوهر ضرورى .. وهذا الجوهر الضرورى هو ما نسميه بالله »[1] والنتيجة أنه « يوجد إله واحد ، وهذا الإله كاف »[2] . وهذا الدليل يشبه دليل أرسطو الذى يذهب فيه إلى أن حركة هذا الشىء مردها إلى حركة أخرى وهذه إلى حركة ثالثة ولا يمكن أن تتسلسل هذه الحركات بلا نهاية بل يجب أن تقف عند محرك أول لا يتحرك هو الله لولا أن ليبنتز ينادى كما قلنا بأن الحركة ليست إلا ظاهرة وليس لها حقيقة بذاتها . ولكن بالرغم من هذا الاختلاف الجوهرى فإن فحوى الدليل وهيكله يشابه الدليل الأرسطى من حيث أن فعلى الحاضر يحتاج إلى سبب ، وهذا السبب يحتاج إلى غيره ولا يمكن أن تتسلسل سلسلة الأسباب إلى ما لا نهاية فنجد أنفسنا مضطرين فى النهاية إلى أن نقف عند سبب نهائى وكاف يكون هو سبب كل تلك الوقائع دون أن يكون هناك سببا يقف من ورائه وإلا ذهبنا فى سلسلة الأسباب إلى ما لا نهاية له .

دليل مستمد من سبق التوافق :

إن التوافق المتبادل بين المونادات المختلفة التى لا تتفاعل فيما بينها ومع ذلك فهى فى توافق تام كما لو كان هناك تفاعلا حقيقيا بينها إنما يستمد من وجود الله كخالق لتلك المونادات ، ما دام أن التوافق التام بين الجواهر العديدة غير منبثق من اتصال المونادات أو من اندماجها أو تفاعلها . و .. فالتوافق الذى نراه بين المونادات اللامتناهية العدد والمنتشرة فى العالم إنما مبعثه علة عامة واحدة ألا وهى الله .

على أية حال نرى أن الدليل الكوزمولوجى إنما يعتمد على قانون السبب الكافى بينما الدليل الانطولوجى اعتمد كما رأينا على قانون عدم التناقض . ولكن

---

(١) Ibid : para 38.

(٢) Ibid : para 39.

سواء أكان ذلك الدليل معتمداً على ذلك القانون أو ذاك فإن النتيجة هى أن الله موجود كممد للممكنات والحقائق الأبدية بوجودها وماهياتها ، وكسبب كاف ونهائى لكل التفصيلات الموجودة فى العالم وكخالق للعالم وللتوافق بين أجزائه ، وككائن كامل يتضمن كإله الموجود بالضرورة .

مدينة الله أو مدينة النفوس الناطقة

من بين الاختلافات الأساسية بين النفس الحيوانية والنفس العاقلة أن النفس العاقلة « ترتفع إلى مرتبة العقل ومن ثم يكون لها امتياز العقول »[1] إذ « بينما يتجه الجوهر الحيوانى – أى النفس الحيوانية – إلى التعبير عن العالم أكثر من اتجاهه للتعبير عن الله ، فإن الأرواح أو النفوس العاقلة تتجه إلى التعبير عن الله أكثر من اتجاهها للتعبير عن العالم »[2] بمعنى آخر إن النفوس الحيوانية إنما تعكس صورة للعالم المخلوق أى للكائنات المنتشرة فى عالمنا ، بينما النفوس الناطقة أو العاقلة إنما تعكس صورة للاله أو للموناد الأعظم خالق العالم ومؤلف الطبيعة . ومن ثم تصبح كل نفس عاقلة شبيهة بإله صغير من زاويتها الخاصة وفى مجالها ، يقول ليبنتز « ... وكل نفس ناطقة تشبه إلها صغيرا فى دائرتها »[3] .

وعلى ذلك تصبح النفوس الحيوانية عاكسة للعالم « بينما الأرواح تكون صورا لله وتكون لديها القدرة على معرفة نسق العالم وتدخل فى نوع من الزمالة مع الله »[4] يقول ليبنتز فى مبادىء الطبيعة والعناية « إن كل العقول سواء للرجال أو الملائكة تدخل بفضل العقل والحقائق الأبدية فى نوع من الزمالة مع الله وتؤلف أعضاء مدينة الله »[5] .

---

(١) Ibid : para 82.

(٢) Meyer : Leibniz and seventeenth century revolution d. 122.

(٣) Lebnitz : La Monadologie para 83.

(٤) Wright : A history of modern Philosophy P. 133

(٥) Principles : Para 14.

وكون كل نفس ناطقة تشبه الله أو تكون إلها صغيرا فى دائرتها إنما ينجم عنه نتيجتين : الأولى : أن هذه النفوس تستطيع أن تدخل فى نوع من الزمالة مع الله مادامت هى صورا له وشبيهة وإياه . والثانية : أن علاقة الله بالنفوس الناطقة لن تصبح تلك العلاقة العامة المنصبة على خلق الله للأشياء وإنما ستصبح تلك العلاقة علاقة حب ومحبة ، علاقة أشبه بالعلاقات التى تربط الأب بأبنائه والأمير العطوف برعاياه .

بمعنى آخر إذا كانت علاقة الله بمخلوقاته هى بمثابة العلاقة بين المعمارى والعمران الذى يصنعه ، فإن علاقة الله بالنفوس الناطقة تكون بمثابة علاقة الأب بأبنائه والأمير بشعبه ، وهى علاقة تتسامى على النوع الأول لأن فيها من العواطف والصلات مالانجده فى أية علاقة مادية أو صناعية تتصل بالخلق وحسب ، يقول ليبنتز « وهذا هو مايعطى النفوس الناطقة القدرة على الدخول فى نوع معين من الزمالة مع الله ويجعل علاقة الله بها ليست فقط على أنه مخترع لآلته (وهى علاقة الله ببقية الأشياء المخلوقة) ولكن أيضا علاقة الأمير برعاياه والأب بابنه »[1]

وتلك الزمالة الإلهية ، وتلك العلاقة المنبثقة من الحب والمحبة إنما تسمح بتكوين مايسمى بمدنية الله ؛ تلك المدنية التى تتكون من النفوس الناطقة والتى يقوم على قمتها الله كامبراطور عظيم يتدفق خيرا ومحبة ويفيض عطفا ومودة على تلك النفوس يقول ليبنتز « ومن ثمة فنستطيع أن نستنتج بسهولة بأن كل النفوس الناطقة تؤلف مدينة الله أى أكمل دولة ممكنة تحت أكمل وأعظم امبراطور »[2]

والآن لنا أن نسأل ماهى مدنية الله هذه ؟ وماطبيعتها ؟ وكيف يتم التوافق بينها وبين العالم الطبيعى – عالم الأشياء المخلوقة ؟ يجيب ليبنتز بأن . دينة الله ماهى إلا مجموعات من النفوس الناطقة أو الأرواح وهى أعلى درجة من

---

(١) Leibnitz : La Monadologie. para 84.

(٢) Ibid : para 85.

درجات المونادات التى تحاول قدر إمكانها محاكاة الله لكى تصبح شبيهة له . وعلاقة الله بهذه المدينة ليست علاقة المخترع لآلته ولكنها علاقة من نوع آخر ، علاقة يتخللها المحبة والرعاية ويشبهها ليبنتز بعلاقة الأمير برعاياه أو الأب بأبنائه . ومادامت مدينة الله تتألف من أعظم المونادات وأرقاها ، ومادامت العلاقات بينها علاقات حب ومحبة فينتج أن مدينة الله هى أكمل دولة ممكنة مقادة بأعظم وأكمل امبراطور .

ولكن إذا كان الله يحكم مدينته كأمير أو كأب ، ويحكم العالم الطبيعى كمعمارى فكيف يتم التوافق بين هذين النمطين من الحكم ؟ الواقع أننا نجد عند ليبنتز توافقا كاملا بين الله كمعمارى وكمخترع لآلة العالم وبينه كامبراطور لمدينة الأرواح الإلهية يقول ليبنتز « ... ويجب أن نلاحظ هنا توافقا آخر بين المملكة الفيزيقية للطبيعة والمملكة الأخلاقية للعناية ، أى بين الله باعتباره معماريا أو صانعا لآله العالم والله باعتباره امبراطورا للمدينة الإلهية للنفوس الناطقة »[1] .

فالله عنده واحد ولكن علاقته فقط هى التى تختلف تبعا لاختلاف مخلوقاته ، فالمملكة الفيزيقية للطبيعة والتى تخضع للعلل الفاعلية يعاملها الله كمعمارى بالنسبة للآله ، والمملكة الأخلاقية للعناية أو مدينة الله التى تخضع للعلل الغائية يعاملها الله كأب يرعى أبنائه أو كأمير يعطف على رعاياه . وأيضا فإن كل الأشياء تقاد إلى العناية بالوسائل الطبيعية كما أن الفيزيقا أو الأشياء الطبيعية إنما تكون غايتها الوصول إلى العناية وبلوغ الخير والفضيلة . و .. فهناك توافق بين المملكتين وتوافق أيضا بين الله كمعمارى وبينه كأمبراطور للمدينة الإلهية ، هناك توافق مسبق يقوم « بطريقة تجعل الطبيعة مقادة إلى العناية ، والعناية تشمل الطبيعة فى استفادتها منها »[2] .

وفى مدينة الله ينبغى لنا أن نتصل بالله لا على أنه مؤلف للعالم أو مخترع لآلة العالم ، ولا على أنه العلة الفاعلة لوجودنا ولكن « على أنه سيدنا وعلة غائية

(١) Ibid : para 87.

(٢) Liebnitz : principe de la nature et de la grace para 14.

ينبغى أن تكون كل هدفنا من إرادتنا كا ويمكنها وحدها أن تغمرنا بالسعادة »[1] .

وهنا يربط ليبنتز بين العلة الفاعلية المتمثلة فى الخلق والصنع والبناء وبين العلة الغائية .

وفى هذه المدينة أيضا نجد الثواب والعقاب ، فالأعمال الخيرة تلقى المكافأة والاستحسان ، والأعمال الشريرة تلقى المعاقبة والاستهجان وهنا يبدو أن ليبنتز يقصر الثواب والعقاب على العقل الانسانى الذى يتعقل أفعاله ويدركها بوضوح وتميز ، أما سائر النفوس من نباتية وحيوانية فبفقدانها العقل والتعقل تفقد أيضا الثواب والعقاب . وداخل هذه المدينة أيضا « يعمل كل الذين يرضون عن الدولة العظيمة – مدينة الله – والذين يثقون بالعدالة الإلهية .. والذين يحبون ويقلدون مؤلف الخير كله ، ويجدون السعادة فى تأمل كماله كطريق للحب الخالص الحقيقى ، الذى يغمرنا بسعادة منبعثة من سعادة الله – يعملون كل شيء من أجل نصرة الخير »[2] .

وهنا أيضا وفى المدينة الإلهية للنفوس الناطقة يتحقق الحب الحقيقى الذى يمدنا بسعادة قصوى لأنه « ... لما كان الله هو أعظم كامل وأعظم سعيد وتبعا لذلك أعظم محبوب من الجواهر ، ولما كان الحب الحقيقى الخالص متضمن فى الدولة التى نجد فيها السعادة بكمالات المحبوب وبمنطقه ، فإن ذلك الحب لابد وأن يمدنا بسعادة عظيمة على قدر إمكانياتنا لأن الله هو موضوعها »[3] وذلك النوع الحقيقى من الحب يؤلف على حد تعبير ليبنتز « خيرنا الأعظم .. ويقودنا لطريق السعادة القصوى »[4] .

ولا ينبغى أن تتسارع إلى أذهننا فكرة أن مدينة الله عند ليبنتز هى هى مدينة الله عند القديس أوغسطين ، فالتشابه بين الفيلسوفين إنما هو تشابه فى الاسم

---

(١) Liebnitz : La Monadologie para 90.

(٢) Ibid : Para 90.

(٣) Lebnitz : principe de la nature et de la grace para 16.

Ibid : para 18.

والمصطلح فقط وليس تشابها فى المعنى أو فى الاتجاه أو فى التفاصيل ؛ فبينما ينزع القديس أوغسطين نزعة دينية بحته فيقرر أن « الكنيسة هى الجماعة البشرية التى تعمل على بناء المدينة السماوية أى مدينة الله . »[1] ينزع ليبنتز نزعة ميتافيزيقية بحته ، فمدينة الله عنده لا تتصل بالدين ولا تستمد تكوينها من السلطان الكنسى أو من المسيحيين كما يقرر ذلك أوغسطين وإنما تتصل هذه المدينة بنظام ميتافيزيقى محكم البناء ، يجعل المونادات وهى العناصر الأساسية فى ذلك الوجود ترتقى فى سلم الإرتقاء من نفوس نباتيه إلى نفوس حيوانية إلى نفوس ناطقة أو عاقلة ، وأن هذه الأخيرة بفضل حساسيتها وشفافيتها ولطافتها تستطيع جميعها أن تدرك الله وأن تدرك قوته وعظمته وأن تحاول أن تكون صورا للكمال اللامتناهى المنبعث من الله فتحقق الأخلاق وسط عالم الطبيعة وتؤدى إلى العناية وهى فى صميم العالم الفيزيقى .

و .·. فمدينة الله عند ليبنتز ليست المدينة الالهية المقابلة الأرضية ، وليست قاصرة على الكنيسة والمسيحيين وإنما هى كما يقول كار « فكرة ميتافيزيقية أيا ما كان من معناها اللاهوتى »[2] .

كذلك ليست مدينة الله عند ليبنتز هى بمثابة العالم المعقول عند أفلاطون والمقابل لعالم الأشباح والظلال فمدينة الله هى فى صميم هذا العالم الذى نحياه وليست فى السماء الأفلاطونى ، كما أن ثمة توافقا مسبقا بين هذه المدينة ومدينة الفيزيقا الطبيعية يبدو منها وكأن هناك تفاعلا بين المملكة الإلهية الأخلاقية وبين المملكة الفيزيقية . و .·. فمدينة الله فى ليبنتز ليست فكرة مسيحية تقتصر على رجال الكنيسة وليست منفصلة عن عالمنا هذا إنما الفكرة ميتافيزيقية وملتحمة بالواقع الحى الخصيب . ويذكرنا هذا بموقف هيجل ؛ الذى يرى أن كل ماهو واقعى هو فكرى ، وماهو فكرى هو واقعى ، وأن المطلق داخل البناء لا خارجا عنه و .·. فليس ثمة إتجاه أفلاطونى أو غسطينى فى التصور الليبنتزى لمدينة الله . ولكن يبدو أننا نستطيع أن نقرن مثل ذلك التفكير بتفكير صوفى ذوقى خالص إذا علمنا بأن ثمة درجات بين المونادات أدناها هى مايسميها ليبنتز

(١) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط ص ٤٦ .

(٢) Carr, H. W : The Monadology of Leibniz P. 136.

بالانتلخيا والتي قلنا أنها هي النفس النباتية وهي حاصلة على الحياة وعلى القوة الضرورية لها ولكن إدراكاتها غامضة لا تشعر بها ولا تتعلقها ، ثم تجيء في المرتبة الثانية النفوس عامة أو ما أطلقنا عليه إسم النفس الحيوانية وهي أرقى من النوع الأول لأن إدراكاتها تكون واضحة كما أنها تشعر بهذه الإدراكات وتحس بها وإن كانت لا تتعقل هذه الإدراكات . ثم تأتي الدرجة العليا من المونادات وهي طائفة النفوس العاقلة أو الناطقة أو الأرواح وهي تشعر بإدراكاتها وتحس بها وتتعقلها كما أنها تحاول أن تحاكي الله وتقلده وتشارك في تكوين المدينة الإلهية للنفوس الناطقة .

ولكن أيمكن أن يقال بأن كل موناد يسعى حثيثا نحو التخلص من درجته آملا الوصول إلى درجة أعلى حتى يصل إلى المدينة الإلهية للنفوس الناطقة فيسعد برؤيته للخالق كامبراطور وكأب ؟ أعني هل تسعى الانتلخيا نحو الصعود إلى درجة النفس الحيوانية وتسعى هذه الأخيرة نحو التخلص من عالمها ذلك محاولة الوصول إلى درجة النفس العاقلة ؟ إن نصوص ليبنتز هنا لا تشبع فضولنا في تقرير ذلك ؛ ليبنتز يقول « وكل جوهر بسيط ، أو موناد متميز .. محاط بكتلة مركبة من المونادات اللامتناهية العدد تؤلف الجسم الخاص بهذا الموناد المركزي .. »[1] ويقول من ناحية أخرى أن الحيوية والقوة في كل مكان في هذا العالم . فهل يعني ذلك انتقال تلك النفس من كتلتها محاولة الوصول إلى درجة ثانية فأولى ؟ لا نجد نصا صريحا على ذلك . ومع ذلك فيمكننا أن نقرر أنه في الدرجة الأولى أعني في درجة النفس العاقلة أو الناطقة نجد عنصرين : عنصرا إيجابيا هو النفس أو الروح وهو في ليبنتز الموناد المسيطر ، وعنصر سلبياً هو الجسد. حقا إن كل تلك النفوس تدخل في تأليف مدينة الله ولكن الاختلاف بينها إنما يكون في سعي هذه النفوس أو الأرواح إلى أن تتطهر وأن تتسامى وأن تتعالى على أجسادها ، وكلما كان تمثيلها لله أكثر تميزا وتشبعا وكلما كان تذوقها من الخير ومن الفضيلة والسعادة الإلهية أنقى وأصفى وأشد ، كلما تخلصت النفس من البدن كلما أصبحت إلها صغيرا مزودا بأعلى

(١) Leibnitz : principe de la nature et de la grace. para. 3

درجات النضج والكمال والخير الالهى . هكذا نجد أن « لكل ذرة فى الوجود جانبا إيجابيا فعالا وإلى جواره جانب سلبى منفعل هو الجانب المادى منها ، وبقدر ماترجح كفة الجانب الفعال تكون الذرة أدنى إلى الكمال . ولذلك نرى أن كل ذرة لاتفتأ تسعى بكل جهدها لكى تتغلب على جانبها المادى السلبى الذى يقعد بها عن السمو فى سبيل الكمال . والإنسان مثل أى شىء آخر لايدخر وسعا فى هذا الجهد العنيف الشاق »[1] .

.·. ففى كل موناد يسعى الجانب المسيطر إلى التغلب على الجانب المادى وفى الإنسان تسعى الروح الإنسانية أو النفس الإنسانية إلى التحرر من أغلال البدن هادفة الوصول ماأمكن إلى رؤية النور الأعلى وإلى الاتحاد به .

ثم يقول ليبنتز أن الله يعامل العالم كمعمارى بينما يعامل مدينة النفوس الناطقة كأب يعامل أبنائه . هنا نجد طريقا آليا ميكانيكيا استدلاليا من ناحية وطريقا تذوقيا صوفيا يقوم على الحدس وعلى المشاهدة وعلى التمثيل . حقا إن ليبنتز يربط بين الطريقين ولكنه فى الطرف الثانى ينزع أيضا نزعة تصوفية حدسية من حيث أن المونادات العليا تشاهد الله وتتشبه به وتتعشقه كما أن الله يشرق عليها ويرعاها بمحبته وعنايته . وكل هذه معانى ومصطلحات صوفية من الدرجة الأولى .

ليبنتز .·. فى مدينة الله يبتعد عن أفلاطون وعن أوغسطين ولكنه يقترب بالفكر من الصوفية والصوفيين .

الارادة والحرية والخيرية فى ليبنتز :

إرادة كل موناد نابعة من ذاته وهى السبب الكافى لتغيراتها ، أما إرادة الله فهى علة ما فى الكون من تغير تبعا لمبدأ الأحسن ولتحقيق سبق التوافق . أى أن ليبنتز جعل إرادة الله تتصل بالحقائق العرضية فى هذا العالم ، أما الحقائق الضرورية فتعتمد على عقل الله وتصبح موضوعه الداخلى ولا صلة لها بإرادته ،

(١) أحمد أمين زكى نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ١٩٤ - ١٩٥ .

وهو هنا يعارض الديكارتيين الذين اعتقدوا أن صدق الحقائق الضرورية يعتمد على إرادة الله . والإرادة لاتناقض الحرية عند الله وعند أى موناد .

أما الحرية فلها معنيان : الأول رواق مؤداه أنه القدرة على الكمال والتغلب على الانفعالات التى تعوق حريتنا والتحكم فى النفس ، والثانى يعتبر الحرية على أنها الإرادة المطلقة التى لايحدها العقل أى الحرية التى لاترتبط بأى ضرورة مطلقة .

والحرية عند ليبنتز تلقائية صادرة من طبيعة كل موناد الخاصة ، وعاقلة أى تتضمن المعرفة المتميزة ، وعرضية تستبعد الضرورة الميتافيزيقية وتخضع لمبدأ السبب الكافى . « والتلقائية والتعقل ينبعان من نظرية سبق التوافق التى تجعل كل شىء فى الانسان ينبع من طبيعته الخاصة ولا يفرض عليه من الخارج »[1] .

أما خيرية الله فلقد أثبتها ليبنتز مرارا ولكن المشكلة الهامة هى كيف .٠. ينشأ الشر من مبدأ خير أو منبع يفيض بالخيرية ؟ بمعنى آخر إذا كان الله خيرا فكيف ارتضى .٠. أن تتعرض مخلوقاته إلى الشر ؟ والشر لا يتفق مع خيرية الله وعظمته .

هنا يجيب ليبنتز بأن حكمة الله ارتأت ضرورة وجود الشر لأنه أوجد درجات متفاوتة من الكمال فى موناداته . فهناك مونادات عاقلة وأخرى شاعرة وثالثة غير عاقلة وغير شاعرة ، فلو كانت المونادات كلها عاقلة لأصبحت كلها إلهية أو ربانية ولأختفى التنظيم فى العالم ، وكلما قلت درجات المونادات كلما كثر تعرضها للخطأ وللشرور وكلما قل إدراكها .

إن العالم الذى نحيا فيه هو طبقا لليبنتز من أحسن العوالم الممكنة – وإذا كان أحسن عالم ممكن ممتلىء بالشر – فينتج أن العوالم الأخرى الممكنة ممتلئة بكثير من الشرور بصورة أكبر مما نجدها فى أحسن عالم ممكن . فكيف يتفق أن تصدر كل هذه الشرور عن المبدأ الأول الخير ؟

هنا يرد ليبنتز « بأن تصور عالم ليس فيه شر ولاألم هو أقصوصة من

(١) Joseph; H. W. P. Lectures in the philosophy of Leibniz p. 185.

الأقاصيص ، ومحض خيالات »[1] وبديهى أنه إذا زال الشر من العالم فلن يوجد هناك أحسن عالم ممكن أو عالم أحسن من عالم مادامت كل العوالم خيرة .

وقد يقال بأن الشر كثيراً ما يسود أو كما يقرر بايل بأن الانسان شقى شرير وأن المستشفيات والسجون منتشرة فى كل مكان ، وما التاريخ إلا مجموعة من جرائم الجنس الانسانى ومصائبه ، ويجيب ليبنتز « بأن فى حياة الإنسان من الخير شيئا كثيراً لا يمكن أن يقاس به الشر .. وأن من عيوب المؤرخين أنهم يهتمون بنواحى الشر أكثر مما يهتمون بنواحى الخير »[2] .

زد على ذلك بأن الشر كثيرا ما ينتج عنه الخير ، وأن الخطيئة يمكن أن تؤدى إلى ثمار نافعة « فرب غلطة تقع من قائد الجيش فتفضى إلى الظفر فى معركة عظيمة »[3] .

ويميز ليبنتز بين ثلاثة أنواع من الشر « الشر الميتافيزيقى والشر الفيزيقى ، والشر الأخلاقى . الشر الميتافيزيقى يتركز فى عدم الكمال ، والشر الفيزيقى يتركز فى الآلام ، والشر الأخلاقى يتركز فى الآثام »[4] .

والله برىء من كل تلك الشرور ، فالشر الميتافيزيقى الذى ينتج عن عدم الكمال فى المونادات كل طبقا لدرجته لا يمكن أن ينطبق على الله الذى ما هو إلا كائن كامل ناضج . كما لا يمكن أن ينطبق عليه الشر الفيزيقى لأنه ليس بجسم . وأخيراً فإن الشر الأخلاقى بعيد كل البعد عن الله الذى يتمتع بالخيرية ويتصف بالأخلاقية الكاملة .

يبقى أن تلك الشرور تنطبق على المونادات المخلوقة وقد يصاب موناد معين بهذه الأنواع الثلاثة من الشرور أو بنوع واحد . ومع ذلك فإن هذه الشرور لا تسىء إلى خيرية الله ولا تنقص من هذه الخيرية ، لأنها ترتبط بالترتيب والتنظيم اللازمين لهذا العالم .

---

(١) Theodicee : para 10.

(٢) Theodicée : para 148.

(٣) عنولات فلسفية - دكتور عثمان أمين ص ١٥

(٤) Lorquet; M : Discours de la methode, Descartes. Bacon, Leibniz p. 301.

سـابعـا

تعليق وتقييـم

* * *

سـابعـا

تعليـق وتقييـم

ارتأينا خلال عرضنا لفكرة الموناد فى فلسفة ليبنتز اتجاهات للتوفيق بين مختلف المشارب والنزعات ، والمحاولة لضم القديم إلى الجديد والضد إلى ضده . والحقيقة أننا يجب أن ننظر إلى فلسفة ليبنتز كلها على أنها فلسفة توفيقية صرفة بالرغم من أنه خرج من هذا التوفيق بمذهب فلسفى كامل وبنسق ميتافيزيقى راسخ البناء متين التكوين .

وتبدو هذه النزعة التوفيقية واضحة فى كل مسألة تناولها ليبنتز أو حاول أن يجد الحلول لها . ففى الدين مثلا نجده يحاول فى كتابه Systema Theologicum التوفيق بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية على ما بينهما من إختلاف وأن يقيم أواصر وروابط بين مذهبين متباعدين .

ولقد ذهب الكثيرون من الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة إلى أن أرسطو يتجه فى فلسفته اتجاها قائما على البحث والعقل ، وسمى المسلمون أرسطو بصاحب الحكمة البحثية ، فى حين أن أفلاطون يتجه فى فلسفته اتجاها قائما على الحدس والباطن ، وسمى المسلمون أفلاطون بصاحب الحكمة الذوقية . أما ليبنتز فنجده يجمع فى فلسفته بين حكمة أرسطو البحثية وحكمة أفلاطون الذوقية .

وفكرة الموناد عند ليبنتز هى فى حد ذاتها تأليف بين إتجاهين جد متعارضين : الاتجاه الآلى الذى أخذه ليبنتز من الذريين وديموقريطس وأبيقور وغيرهما ، والاتجاه الروحى الذى أخذه ليبنتز من الفلاسفة الروحيين يونانيين كانوا أو مسلمين أو مسيحيين . على أى حال يجمع ليبنتز فى فكرة واحدة بين إتجاه آلى محض واتجاه روحى محض ليصبح الجوهر عنده ذرة روحية تجمع بين سمات المادة وسمات الروح .

وفى السيكولوجيا نرى ليبنتز فى نظريته عن الإدراكات المتناهية الصغر يقرر بأنه ما من إدراك يقوم إلا ولابد له من أن يعتمد على عنصرين مؤتلفين : عنصر

داخلى باعتبار أن الجوهر يحمل فى طياته كل أنماط تغيراته ويحتو على كل ماوقع ومايقع وما سيقع له ، وأن ذلك الجوهر يستبطن حالاته الداخلية ، وعنصر خارجى يأتى من الإدراكات الحسية الخارجية التى تكون بمثابة منبه للانفعالات والأفكار والعواطف فتخرجها من حيز القوة إلى حيز الفعل . بمعنى آخر نجد ليبنتز فى السيكولوجيا يوفق بين الاستبطان الداخلى وبين الادراك الحسى الخارجى فى وحدة عجيبة .

كذلك يجمع ليبنتز بين موقف يرجو الحياة ويتلمس كل الوسائل والسبل لكى يعيش حياة مطمئنة هادئة مستندة إلى الواقع ومرتكزة على المتطلبات الحيوية الدنيوية وبين اتجاه صوفى يتمثل فى الابتعاد عن هذه وتلك ويدعو إلى ضرورة الدخول فى نوع من الزمالة مع الله ومايتطلبه ذلك من الابتعاد قدر الامكان عن المادة وأرجاسها . هنا يجمع ليبنتز بين موقف رجل يجمع بين الدنيا والسياسة وتقلبه معها وبين موقف رجل يدعو إلى التطهر والتسامى عن المادة والابتعاد عن تقلبات الحياة العادية اليومية .

وفى مجال آخر ينقل لنا تاريخ الفلسفة أن الفيلسوف إخترع آلة حاسبة على غرار آلة بسكال . وسواء أكان بسكال قد سبقه إلى الاختراع أو العكس فإن ذلك يشير إلى أن ليبنتز إنما كان يجمع بين التجربة العلمية والعملية بمعناها الدقيق وبين التأمل والنظر الفلسفى البحت . لقد دعاه إهتمامه بالرياضيات البحتة والتأمل فى مسائلها وحلولها – وهذا اهتمام نظرى وصرف – إلى الاهتمام بالمعمل والتجربة المعملية العلمية فاخترع لنا آلته الحاسبة بما تقتضيه من أبحاث عملية وتجارب مادية صرفة .

وفى الابستمولوجيا نجد الرجل يقف موقفا عجيبا : فهو لا يتبع ديكارت كما يدعى الكثيرون فى موقفه من نظرية المعرفة ، وإنما يجمع بين الاتجاه العقلى والمعرفة الحسية التى نجدها متمثلة فى لوك ويضيف إلى هذين الموقفين المتعارضين موقف حدسى ذوقى . فهو .·. يوفق فى نظريته للمعرفة بين اتجاه عقلى واتجاه حسى تجريبى واتجاه حدسى تذوقى .

ثم تأتى المسألة الهامة وهى هل وفق ليبنتز أيضا بين اتجاهاته الميتافيزيقية وبين

اتجاهاته المنطقية ؟ أم أن المنطق إنما يبتلع ميتافيزيقاه أو العكس ؟ الواقع أن منطق ليبنتز موفق ومدعم لميتافيزيقاه ، وميتافيزيقا ليبنتز موفقة ومدعمة لمنطقه . والواقع أيضا أن فكرة الموناد عند ليبنتز وهى أهم فكرة عنده بل لا نكاد نكون مغالين إذا قررنا بأنها الفكرة الأساسية والرئيسية فى فلسفة ليبنتز كلها إنما يمكن من زاوية اعتبارها فكرة منطقية ويمكن من زاوية أخرى اعتبارها فكرة ميتافيزيقية ، وسنوضح هذا فيما بعد ، ولكن المهم الآن هو أنه تقرر بأن كلا من منطق ليبنتز وميتافيزيقاه منبثقان معا من فكرة الموناد وبمعنى آخر يحاول ليبنتز أن يوفق بين منطقه وميتافيزيقاه بواسطة فكرة الجوهر .

و ... فلقد ارتأينا ليبنتز هنا يوفق بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية فيما يتعلق بالدين . ويوفق بين الحكمة البحثية الأرسطية وبين الحكمة الذوقية الأفلاطونية ، ويوفق بين الاتجاه الآلى وبين الاتجاه الروحى ، كما يوحد بين الاستبطان والادراك الحسى الخارجى فيما يتعلق بالسيكولوجيا . وفى مجال الحياة العادية ينهل الفيلسوف من الواقع بكل ما فيه من جزئيات وماديات ويدعو فى نفس الوقت إلى التطهر والابتعاد عن الجزئيات . كما يوفق ليبنتز بين التجربة العلمية المعملية وبين التأمل النظرى الفلسفى . وفى الإبستمولوجيا يوفق بين اتجاه عقلى وآخر حسى وثالث صوفى . ويوفق بين الميتافيزيقا وعلى قمتها الله كموناد أعظم وبين المنطق وأساسه الموناد كقضية بسيطة يتضمن موضوعها محمولها .

ولكن أيعنى ذلك أن ليبنتز لم يكن فيلسوفا حقا ؟ وإنما كان موفقا وملفقا ومجمعا ومنسقا وحسب ؟ أم يعنى ذلك أن فى ليبنتز اجتمعت كل التيارات السابقة عليه والمعاصرة له فتمثلها وأخرجها فى نسق فلسفى جديد ؟ هذا هو الآن السؤال الهام وإن كنا نستطيع أن نجيب عليه للوهلة الأولى قائلين أن فى ليبنتز اجتمعت كل التيارات والاتجاهات وصاغها هو فى ثوب وإطار جديدين مضيفاً إليهما ابتكاراته وتأملاته وأخرج لنا مبذهباً متكاملا لا نستطيع أن نرجعه إلى فيلسوف معين أو حقبة فكرية معينة أو اتجاه فلسفى بالذات .

وثمة مسائل تظهر هنا على المسرح الفلسفى فى ضوء هذا التحليل وهى

أيمكن · أن ننكر ارتباط ليبنتز باتجاه فلسفي بالذات وإذا تم ذلك فهل يمكن إثبات أن نسق ليبنتز هو نسق مغاير لكل الاتجاهات السابقة عليه والمعاصرة له كل على حدة وأنه يمثل نسقا مبتكرا وحديثا ؟ وإذا تحقق ذلك كله لنا أن نبحث فى ثنايا النسق : أيكون الخيط الموجه فيه هو الميتافيزيقا كما يرى بوترووسو وغيرهما أم يكون هو المنطق كما يرى كوتيرا ورسل وغيرهما ؟ أم أن الأمر لاهو هذا ولاهو ذاك وإنما يمكن فهمه وتمثله فى ضوء تلك النزعة التوفيقية وحسب ؟

لنبدأ الآن بالنقطة الأولى وهى عن إمكانية اثبات ابتعاد تفكير ليبنتز عن فيلسوف معين أو حقبة فكرية معينة أو إتجاه فلسفى بالذات .

الواقع أن فلسفة ليبنتز ذاتها يبدو وكأنها متأثرة ببعض النزعات الفلسفية المعينة ، وليبنتز نفسه يقرر فى المذهب الجديد لاتصال الجواهر بأنه عندما حاول التخلص من سلطان أرسطو اقتنع بالنظرية الذرية وبالخلاء . لنبحث فى هذه الفلسفات التى خاضت فى نقاط ووجهات نظر متقاربة مما نجده فى فلسفة ليبنتز ونرتبها تاريخيا مبتدئين بأفلاطون وأرسطو والذريين ثم الاتجاهات الأساسية فى الفلسفات اليهودية والمسيحية والإسلامية وأخيرا كل من ديكارت واسبينوزا ولوك .

ولا يمكن أن يكون ليبنتز قد أستقى نسقه الفلسفى ولا مذهبه من الفكر الأفلاطونى . إن أفلاطون يقسم الوجود والعالم أساسا إلى قسمين رئيسيين أولهما عالم الأشباح وهو عالم المادة .. عالم الحس .. عالم الأوهام وثانيهما عالم المثل وهو عالم الأرواح .. عالم العقول .. عالم الحقائق . وجعل المثل بمثابة جواهر الأشياء أو حقائقها الأولى . أما ليبنتز فقد أنكر تلك الثنائية وجعل الجواهر منبثقة فى ذلك العالم الذى نحياه وليست مفارقة له كما فعل أفلاطون . حقيقة إن ليبنتز قد قال بالتعالى عن المادة للتقرب إلى الجوهر الأكمل أو الموناد الأعظم وهو الله ولكنه فى دعوته تلك لم يقرر الثنائية بل إن جوهر فلسفته هو الوحدة الكاملة التى تضم فى إطارها مونادات غير عاقلة وغير شاعرة ومونادات أعلى درجة أى شاعرة ولاعاقلة ثم مونادات أكثر علوا وهى المونادات العاقلة والشاعرة ووضع على قمتها الجوهر الأكمل أو الموناد الأعظم

وهو الله .

أما أرسطو فلقد قال بجواهر أولى هى الانسان المشخص أو الجزئيات وجواهر ثانية أى المعانى الكلية . وهذه وتلك لاتنطبق على معنى الجوهر فى فلسفة ليبنتز ، إذ الجوهر عنده شىء بسيط بدون أجزاء . كما قال أرسطو أن الجوهر يقال على الهيولى وعلى الصورة وعلى المركب منهما . وهذا المعنى أيضا لا يوافق عليه ليبنتز ، إذ الهيولى عند ليبنتز ليست جوهرا بل مركبا من جواهر ، كما أن الصورة لا ينطبق عليها معنى الجوهر الليبنتزى الذى هو كائن قادر على التغير وحاصل على قوة داخلية تحثه باستمرار وتجعله مشغوفا بالإدراكات والتغيرات ، اللهم إلا إذا كان يقصد بالصورة البحتة المنطبقة على الله الخلو من كل مادة . كما أن القول بأن الجوهر مركب من الهيولى والصورة لاتصلح لتفسير فكرة الجوهر عند ليبنتز الذى لا يقبل التركيب فى الجوهر ولأن معنى الجوهر لا يصلح عنده لكل من الهيولى والصورة على انفراد . ومع أن ليبنتز يتفق مع أرسطو فى المعنى المنطقى للجوهر من حيث أنه الموضوع الذى تحمل عليه الصفات أو الأعراض إلا أن هناك بعض الاختلافات الأساسية عرضنا لها حينما تناولنا دراسة المنطق وعلاقته بالجوهر فى فلسفة ليبنتز . هذا كله عدا الاختلافات الرئيسية فى الفيزيقا والميتافيزيقا والمعرفة وغيرها من النواحى الفلسفية بين فلسفة أرسطو وليبنتز .

فإذا ما انتقلنا إلى أصحاب مذهب الذرة كديمقريطس وأبيقور وغيرهما وهم أولئك الذين يقررون بأن العالم مكون من ذرات وأن الأشياء تتكون باجتماع الذرات وتفسد بافتراقها ومايترتب على ذلك من القول بالخلاء والانحراف والثقل على اختلاف المشارب بينهم . نجد ليبنتز يقرر بأن أصحاب مذهب الذرة فشلوا فى تفسير الناحية الروحية وإنما كان مذهبهم آليا صرفا لا يهتم إلا بالمادة وما يترتب عليها من ظواهر ميكانيكية بحتة ، ونادى بأنه يجب أن نبرز الناحية الروحية وسط تلك الآلية المسيطرة على المذهب الذرى فقال بالله كخالق للمونادات أو الجواهر ، ورأى المونادات فى حالة تعقل وشعور ودخول فى نوع من الزمالة مع الله وقال بالملاء الكامل على عكس فرضهم القائل بالخلاء .

ونقول بأن الناحية الروحية يجب أن تسير جنبا إلى جنب مع الناحية الآتية إذ يوجه تنظر مباشرة إلى الفلسفات اليهوديه والمسيحية والإسلامية ، تلك التى مزجت الفلسفة بالدين والعقل بالنقل .

أما الفلسفة اليهودية التى كان يمثلها فيلون الاسكندرى فلا نجد فيها إشارات واضحة ومحددة إلى فكرة الجوهر ولا دراسات متعمقة فى هذه الناحية ، بل كان كل مايعنى به فى هذه الفلسفات هو المنهج الرمزى أو منهج التأويل الرمزى الذى وصل الى قمته فى فلسفة فيلون اليهودى .

أما الفلسفة المسيحية التى يمثلها كثيرون فى تاريخ الفكر الفلسفى من أمثال القديس أوعسطين وتاتيان وكليمان الإسكندرى وأورنجين وأفلوطين وغيرهم فلا نجد ارتباطا بين فلسفاتهم وبين اتجاهات الفلسفة الليبنتزية اللهم إلا إذا أعتبرنا فلسفة أفلوطين فى الجدل الصاعد والنازل متشابهة مع القول بدرجات أو طوائف المونادات عند ليبنتز ، تلك التى ينتقل فيها من مونادات غير شاعرة وغير عاقلة إلى مونادات شاعرة وغير عاقلة ثم إلى مونادات شاعرة وعاقلة وأخيرا إلى الموناد الأعظم أو الجوهر الأكمل وهو الله .

ولكن ثمة اختلاف رئيسى وهو أن النفس عند أفلوطين هى التى تصعد فى رحلتها الروحية تلك كما أنها هى التى تهبط إبتداء من الله حتى أدنى الكائنات . بينما المسألة عند ليبنتز هى تقسيم لدرجات المونادات أو تمييز لطوائفها وحسب . ولم نجد عنده أيه إشارة لجدل صاعد أو نازل فى فلسفته .

ويبقى شبه واحد بين ليبنتز وبين القديس أوغسطين وهو ذلك المتعلق بمدينة النفوس الناطقة عند ليبنتز ومدينة الله عند القديس أوغسطين . ولكن ثبت أيضا خلال عرضنا للموناد والميتافيزيقا فى فلسفة ليبنتز أن هناك خلافا فى وجهات النظر حتى فيما يتعلق بهذه النقطة ، فليست مدينة الله عند ليبنتز مقابلة للمدينة الأرضية كما هو الحال عند أوغسطين . كما أن مدينة الله عنده ليست قاصرة على الكنيسة والمسيحية . إن مدينة الله عند ليبنتز فكرة ميتافيزيقية أساسا قبل كل شىء رغم دلالاتها الدينية .

ولعل أكبر الفلسفات شبها بفلسفة ليبنتز واقترابا منه هى الفلسفة الإسلامية

وخصوصا تلك التى نادت بالجواهر الفردة أو بالجزء الذى لا يتجزأ بعد أن مزجت هذه وتلك بدواعى دينية تتصل بالقدرة والعناية الإلهيتين . بمعنى آخر إننا نجد هنا مذهبا فلسفيا متقاربا مع جوهر فلسفة ليبنتز من حيث دعوته إلى القول بالجواهر الفردة التى ما هى إلا المونادات عند ليبنتز ومن حيث اتجاهه إلى الجانب الروحى الذى أغفلته الفلسفة الأبيقورية والذرية بأن نادى بالخلق وبالقدرة الإلهية وبالعناية . فلننظر .٠. فى تلك الفلسفات الإسلامية لنرى هل حقا ما يقال من أن ليبنتز قد أخذ فلسفته كلها منها أم أن الأمر لا يعدو أن يكون تشابها فى الأسماء دون اتفاق فى المعانى أو الأسس أو الدعائم .

لقد ذهب بعض فلاسفة اليونان إلى القول بالذرة وبأن الجسم يتألف من أجزاء لا تتجزأ أو لا تقبل القسمة ومن هؤلاء ديمقريطس وأبيقور ولوقيبوس بينما أنكر ذلك القول البعض الآخر ومنهم أرسطو .

وانعكس ذلك الموقف بين مؤيد ومنكر للقول بالجزء الذى لا يتجزأ على الفلاسفة والمفكرين العرب والمسلمين فقد قال به « غالبية المعتزلة وجميع الأشاعرة والشهير ستانى مثلا ونفاه فلاسفة الإسلام والنظام وابن حزم »[1]

وعلى ذلك نجد طوائف كثيرة من متكلمى الإسلام أخذت بمذهب الجوهر الفرد أو بمذهب الذرة ولكنهم مزجوا هذا المذهب بتيارات روحية منبثقة من الدين الإسلامى الحنيف . فأبو الهذيل العلاف مثلا « كان يعتبر القول بالجزء الذى لا يتجزأ فرعا للقدرة الإلهية ، فإذا كان الله قادرا على كل شىء فهو يقدر على تفريق الجسم حتى ينتهى إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط ، أعنى حتى ينتهى إلى جزء لا يتجزأ »[2] كذلك نجد الأشعرى يحاول أن يبحث عن أصل ذلك المذهب فى القرآن الكريم فالقول بأن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم يمكن رده إلى قوله تعالى « وكل شىء أحصيناه فى إمام مبين[3] .

والآن تأتى المسألة الهامة وهى أين ليبنتز من هذا كله . هل أخذ منهم ليبنتز

---

(١) بينس : مذهب الذرة عند المسلمين . ترجمة أبو ريده المقدمة ص ٢

(١) نفس المرجع ص د .

(٢) نفس المرجع ص هـ .

فلسفته ومذهبه أم أن الأمر عكس ذلك ؟ الواقع أنه رغم المشابهات الكثيرة بين الفكر الإسلامى الذى تعمق فى مذهب الجوهر الفرد وبين مذهب ليبنتز والتى منها أن الأجسام تتكون من جواهر فردة ، وهذه الجواهر ليست بذات أحجام أو مقادير كما يرى أصحاب الجزء الأول من مذهب الجوهر الفرد . وإن كان المكان والزمان لايتكونان من جواهر أفراد كما يرى أصحاب الجزء الثانى من هذا المذهب . نقول بالرغم من المتشابهات الكثيرة إلا أن هناك وجهات نظر أساسية متباينة ومختلفة بين كل من الفكر الاسلامى والليبنتزى أهمها :

١ – لقد كان الفكر الاسلامى المهتم بفكرة الجوهر الفرد فكرا دينيا أكثر منه فكراً ميتافيزيقياً . لقد ربط المسلمون المذهب بالقرآن وبالسنة وبعلم الكلام والعقائد الإيمانية الكبرى . أما ليبنتز فكان ميتافيزيقيا أكثر منه مفكر دينياً .

٢ – الزمان والمكان عند ليبنتز ليسا مكونين من جواهر وليس لهما وجود حقيقى كما أرتأى أصحاب الجزء الأول من مذهب الجوهر الفرد . الزمان عند ليبنتز ماهو إلا ترتيب لتعاقب أوضاع الجسم والثانى ماهو إلا ترتيب وعلاقه بين الأجسام .

٣ – تحدث المسلمون عن أقل عدد من الجواهر يلزم لتكوين الجسم وقال البعض أنها ستة أجزاء والبعض الآخر أنها ثمانية أجزاء .. الخ . فى حين أن ليبنتز يرى بأن « كل جوهر بسيط .. يشكل مركز الجوهر المركب .. محوط بكتله مركبة من المونادات اللامتناهية العدد تؤلف الأجسام الخاص بهذا الموناد المركزى »[1] .

٤ – نادى الرازى بالخلاء كما نادى به الذريون اليونانيون القدماء . ولكن ليبنتز ينادى بالملاء . أى أن ليبنتز يقف موقفا عكسيا تماماً من مواقف الرازى

٥ – لم نجد مصطلح الموناد لدى أى مفكر إسلامى . ولقد ثبت ثبوتا قاطعا بأن هذا المصطلح لم يظهر إلا على يد مفكر عصر النهضة جيوردانوبرونو . حقا

(١) Leibnitz : principe de la nature et de la grace para 3.

إن هذا اختلاف سطحى لا يستند إلى أساس وتفصيلات كلا المذهب الإسلامى والليبنتزى ولكنه مع ذلك اختلاف قائم .

٦ - نفى المسلمون العلم والحياة على الأجزاء التى لا تتجزأ أما ليبنتز فمن مميزات المونادات عنده أنها تدرك وتصل إلى العلم عن طريق الادراك ومن من مميزات المونادات عند ليبنتز الحيوية والحياة .

لهذا كله نحن ننكر بأن يكون ليبنتز قد استقى مذهبه كله من جوهر الفكر الإسلامى . حقا لقد لاحظنا بعض التشابه فى بعض الآراء وحقاً أنه يمكن أن يكون ليبنتز قد إطلع على المذهب الإسلامى عن طريق الأندلس ومكاتبها ومترجميها . ولكن الاختلافات الأساسية فى كل من الاتجاهين الإسلامى والليبنتزى تجعلنا نرفض بشدة كل إدعاء يقول بأن ليبنتز أخذ كل تفكيره من المسلمين وخصوصا من الأشعريين . وإن كنا نقرر فى نفس الوقت بأن ليبنتز تزود ببعض الأفكار والآراء الإسلامية تزوداً وجدناه وقررناه فيما يختص بأفلاطون وأرسطو والذريين وغيرهم .

فلنترك إذن الفكر الإسلامى ولننتقل على الفور إلى عصر النهضة حيث نجد أنفسنا أمام جيوردانوبرونو الذى كان أول من إستخدم لفظ الموناد بالمعنى الذى قصده ليبنتز . ولكن بضاعة برونو الفلسفية كانت ضئيلة ، فلم يفلح فى إقامة نسق فلسفى متكامل ولا أن يربط بين مختلف الاتجاهات الفلسفية من ميتافيزيقا وفيزيقا وابستمولوجيا وغيرها فى إطار مذهبى متكامل كما فعل ليبنتز . فلم يكن له الفضل إذن والحالة هذه إلا فى إستخدام المصطلح وحسب . واستخدام المصطلح لا يشير إلى إبتكار أو تجديد مالم يؤدى ذلك الاستخدام إلى نتائج واتجاهات وأفكار فلسفية ناضجة ومتكاملة . ولا يمكن أن نعتبر برونو كما لا يمكن أن يعتبره أى فيلسوف أو مؤرخ للفلسفة ، نقول لا يمكن أن نعتبره فيلسوفا حقا أتى بمذهب جديد وابتكر نسقا فلسفيا فذا

هكذا تأدى بنا عصر النهضة إلى بعض المفكرين الذين عالجوا نقاطا مبعثرة ولكنهم عجزوا على أن يقدموا لنا ما هو ناضج أو ما هو كامل . وسار ذلك العصر على هذا النحو يترنح أبناؤه بين مهاجمة أرسطو والمدرسيين تارة ويهاجمون

نقاطا هنا ونقاطا هناك تارة أخرى ويذهبون بين الأفكار لينقدوها كل على حدة تارة ثالثة ، إلى أن جاء ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة ، فجمع متأثراً بتلك الطاقات التى أمده بها عصر النهضة - جمع بين تلابيب تلك الأفكار الفرادى والاتجاهات المبعثرة التى كانت تهدف جميعها إلى القضاء على القديم وإلى التخلص من سلطان أرسطو والمدرسين ، وصاغ لأول مرة وفى العصر الحديث فلسفة ناضجة متينة البناء راسخة التكوين .

وذهب بعض الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة إلى تعداد كل من اسبينوزا ومالبرانشن وليبنتز من صغار الديكارتيين . ولكن الحقيقة تعكس لنا تفسيراً مختلفاً مؤداه أن ليبنتز إنما يبتعد بنسقه وفلسفته عن نسق وفلسفة ديكارت وظهرت تلك الحقيقة أثناء عرضنا لكثير من جوانب الفلسفة الليبنتزية . فعدا الخلافات الأساسية بين طبيعيات وديناميكات ليبنتز وديكارت والتى قلنا أنها تنبثق من وجهتى نظر جد مختلفتين ، نجد ديكارت يؤمن بالكم المتصل بينما ليبنتز ينادى بالكم المنفصل . كما نجد ديكارت يختلف فى مسائل كثيرة عن وجهة النظر الليبنتزية خصوصا تلك المتعلقة بمسألة الاتحاد بين نفس الانسان وبدنه ، وتلك المتعلقة بالاعتماد على العقل والحدس وحدهما فى المعرفة الإنسانية دون الحس الأمر الذى انكره ليبنتز باتجاهه إلى القول بأن المعرفة الإنسانية تضافر بين الحس والعقل والحدس ، وتلك المتعلقة بقبول ليبنتز للحقائق العرضية المعتمدة على مبدأ السبب الكافى الأمر الذى أنكره ديكارت بقبوله الحقائق الضرورية وحدها القائمة على مبدأ عدم التناقض . وذلك عدا الاختلافات العديدة التى ظهرت خلال عرضنا لفكرة المونادة فى فلسفة ليبنتز . وكل ذلك يجعلنا نقرر بأن القول بأن ليبنتز يعتبر من صغار الديكارتيين إنما هو قول فيه جهل بمذهب ليبنتز وباتجاهاته الفلسفية المتعارضة فى كثير من الأحيان مع فلسفة ديكارت ، وأنه قول خاطىء لا يستند إلى الوقائع ولا يقوم على أى أساس .

أما أسبينوزا فلقد نادى بمذهب وحدة الوجود ذلك المذهب الذى يختفى فيه العالم بأجمعه فى الله ويتحد جميعه به ، فى حين يتجه ليبنتز اتجاها مخالفا تماماً

إذ أنه يقول بالتعددية وأن العالم مكون من مونادات لا متناهية فى العدد وإن كانت تنقسم أساساً إلى طوائف ثلاث ويقوم على قمتها الله كخالقها وكموناد أعظم مسيطر عليها . حقا لقد قرأ ليبنتز كتاب الأخلاق من تأليف اسبينوزا ولكن القول بأنه تأثر به وأخذ بآرائه فيه مغالاة ومغالطات كثيرة . إذ أنه ما من اتجاه أو رأى وما من فكرة أو خطرة نجدها فى ليبنتز إلا وهى بعيدة كل البعد عن جوهر التفكير الإسبينوزى .

أما لوك فنعلم أن ليبنتز عارض كتابه « مقالة فى الفهم الإنسانى » بكتاب مماثل تعقب فيه كل فكرة ذكرها وعارضها بقوة . ولقد يقال أن تأثير لوك فى ليبنتز إنما يمكن أن يتم فى ضوء تلك الاعتراضات بمعنى أن مذهبا فلسفيا معينا يمكن أن يؤدى الاعتراض على كل جزء منه إلى مذهب فلسفى متميز وإن كان يضاد الأول تماماً . ولكن حتى هذا القول فيه مغالطة كبيرة .

حقا لقد عارض ليبنتز كل فكرة أتى بها لوك . ولوك ذو إتجاه حسى تجريبى بحت ولكن تلك المعارضة لم تتأدى بليبنتز إلى موقف عقلى بحت يلتحم تماما مع الفكر الديكارتى ؛ إذ نعلم أن ليبنتز يقبل فى مجال الابستمولوجيا كل من الاتجاهات العقلية والحسية معا . هذا عدا الاختلافات الرئيسية والتفصيلية فى سياق كل من المذهبين .

وما النتيجة ؟ الواقع وبناء على كل الدراسات التى بين أيدينا وبعد كل هذا التحليل يجب أن نقرر بشجاعة أن فيلسوفنا وإن كان قد أخذ من كل المصادر إلا أنه وفق بينها جميعاً ونظر إليها من وجهة ذاتية ابتكارية منهجية وخرج لنا بنسق فلسفى متكامل وبمذهب فلسفى جديد كل الجدة . وأن أى إتجاه ينظر إلى جانب واحد ويتعامى عن سائر الجوانب الموجودة فى جوهر الفكر الليبنتزى هو اتجاه محتوم بالفشل .

ثبت لنا إذن أن النسق الفلسفى لليبنتز إنما هو نسق جديد ومبتكر وليس متأثرا بفيلسوف معين أو حقبة فلسفية معينة أو فلسفة بالذات وهنا نأتى المسألة الثانية وهى ما هو الخيط الموجه فى هذا الذى أثبتنا ابتكاره ؟ هل هو منطق أم هى الميتافيزيقا

لقد ذكرنا فيما سبق أن كوتيرا ورسل لم يريا ليبنتز إلا من خلال منظار المنطق والمنطق وحده وردا كل فلسفة ليبنتز وميتافيزيقاه إلى أسس منطقية وحسب على أساس أن الموناد وهو الموضوع الذى يتضمن محمولاته هو أساس فلسفة ليبنتز .

أما بيير بوترو وروت ليدياسو فذهبا إلى العكس من ذلك ولم يريا ليبنتز إلا من خلال منظار الميتافيزيقا وحدها ، وردا كل فلسفة ليبنتز ومنطقه إلى أسس ميتافيزيقية وحسب على أساس أن الموناد بإعتباره كائنا ميتافيزيقيا هو أساس فلسفة ليبنتز .

ونحن لن نقف مع أى من هذين الاتجاهين ، لأن كلا منهما يمثل انحرافا متطرفا فى تفسير ليبنتز . ولا شك أن ليبنتز نفسه لن يرضى عن أى من التفسيرين إذا كتبت له الحياة من جديد وطلب منه تفسير فلسفته وإبراز دعائمها التى تقف عليها .

إن ليبنتز رجل يوفق بين كل شيء : فعدا أوجه التوفيق السابقة الذكر يوفق ليبنتز بين مملكة الطبيعة التى تخضع لمبدأ السبب الكافى ومملكة العناية التى تخضع لمبدأ عدم التناقض ، ويذهب بغية مزيد من التوفيق والتوحيد إلى رد المبدأ الأول للمبدأ الثانى وانتهى ذلك عنده إلى مبدأ أو قانون الذاتية . وسلسلة الممكنات تنتهى عنده إلى حلقة ضرورية هى الله . وبذلك تنتهى التعددية إلى توحدية محكمة التكوين . وتنطبق هذه النزعة على المسألة المطروحة أمامنا بمعنى أننا يجب أن نرد كلا من المنطق والميتافيزيقا إلى فكرة واحدة هى الموناد أو الجوهر . وبالنظر إلى هذه الفكرة باعتبارها موضوعاً يتضمن محمولاته ينشأ المنطق ، وبالنظر إليها بإعتبارها موجودة تنشأ الأنطولوجيا . وبالنظر اليها باعتبارها كائناً مدركا تنشأ الابستمولوجيا وبالنظر إليها بإعتبارها كائناً يسعى حثيثا نحو الخير والدخول فى نوع من الزمالة مع الله تنشأ الاكسيولوجيا وهكذا .

وعلى ذلك فالاتجاه إلى المنطق على أنه الأساس أو إلى الميتافيزيقا على أنها الخيط الموجه لفلسفة ليبنتز إنما هو إتجاه متطرف يتغافل ويتعامى عن الحقيقة ،

ويفسر ليبنتز تفسيراً جانبياً لم يقصده ليبنتز نفسه ولم يتجه إليه ولم يعبر عنه .

بقى سؤال أخير وهو إذا لم يكن المنطق هو أساس فلسفة ليبنتز ولم تكن الميتافيزيقا هى الخيط الموجه لفلسفته فما هو إذن أساس فلسفة ليبنتز والخيط الموجه لها ؟ الجواب الذى يظهر بوضوح وبحق ومن خلال اتجاهات ليبنتز ذاتها فى التوفيق والتوحيد هو أن فكرة الجوهر أى فكرة المونادهى أساس فلسفة ليبنتز ودعامتها الأولى والخيط الموجه لها ، ثم يأتى المنطق والميتافيزيقا وغيرهما من أبحاث ليبنتز من النظر إلى هذه الفكرة من وجهات نظر منطقية أو ميتافيزيقية أو غيرها . وعلى هذا النحو يمكن رد كل الأبحاث الفلسفية التى قدمها ليبنتز سواء أكانت منطقية أو ميتافيزيقية أو أنطولوجية أو أبستمولوجية أو اكسيولوجية إلى هذه الفكرة فى نهاية الأمر .

الفصل السادس

جـورج باركلـــي

١
الفلسفة اللامادية عند باركلي

١ – لقد شيد جورج باركلي ما يسمى بالفلسفة اللامادية Immaterialism فما معنى مصطلح اللامادية عنده ؟ إن هذا المصطلح يبدو سلبيا اذا نظرنا إليه من أول وهلة ، فهو انكار للمادة أو للجوهر المادى ، وبذلك يبدأ باركلي فلسفته بهذا الاتجاه السلبي لانه يبدأ بسلب أو إنكار المادة ، ويعتقد رسل هنا أن أهمية باركلي إنما ترجع لهذا الانكار لوجود المادة[1] ولكن عند التمحيص الدقيق فى هذا المصطلح نجد أنه سلبى فى النطق إيجابى فى المعنى ، إذ أن كلمة اللامادى تطلق بوجه عام على الوجود الذى لم يكن ماديا ومن ثم يصبح باركلي فيلسوفا لا ماديا لا يقف عند سلب أو إنكار المادة وإنما يذهب إلى تقرير الروح والوجود الروحى أو العقل . وعلى ذلك تصبح اللامادية عنده هى الاشارة إلى الوجود الايجابى الروحى أو الفكرى ، وليست سلبا أو إنكار وحسب . وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أن باركلي يبدأ فلسفته باتجاه ايجابى يوجد فيه الروح والعقل .

والآن لنقترب عن كثب من فلسفة باركلي اللامادية لندرس مواقفه المختلفة فنشير إلى موقف باركلي من وجود عالم الاجسام ، وموقفه من طبيعة هذا العالم ، ثم موقفه من الأفكار ، ونظريته فى العالم المنظور ، ومعنى العلامة البصرية والعلامة الكلية عنده ، وموقفه من النفس ووجود الله .

---

(٠) باركلي : هو جورج George Berkeley فيلسوف انجليزى عاش مابين عام ١٦٨٥ – ١٧٥٣ وأهم مؤلفاته كتاب : Treatise on the Principles of human. Knowledge ، وكتاب Three dialogues. وكتاب Between Hylas and philonous Sirs : Achain of philosophical reflections and inquiries concerning the virtues of Toor water and Divers other subjects Connected together and arising one from another.

1- Russell : B : A History of Western philosophy ·, xvi

أولا – موقف باركلى من وجود عالم الاجسام :

لقد وقف ديكارت فى مسألة وجود العالم موقفا غريبا فيه ارجاء وتسويف . ولكى نتبين هذا الأمر لنا أن نسأل السؤال التالى : كيف تمكن ديكارت من إثبات وجود العالم ؟ والواقع أن وجود العالم الخارجى هو موضوع قضية أساسية عند ديكارت تماما كقضيته الاولى « أنا أفكر أذن أنا موجود » وكقضيته الثانية « أفكر فى الكائن الكامل اللامتناهى فهذا الكائن الكامل اللامتناهى موجود » نحن هنا وفى القضية الثالثة نقرر بأن العالم الخارجى موجود وهذه القضية تعبر عن حكم ، والحكم هو أداة اليقين ، وهو أيضا علامة على قدرة النفس .

ولكن كيف نثبت هذا الوجود ؟ وكيف نقبل هذا الحكم (العالم الخارجى موجود) ؟ يجب علينا أن نفحص هذا الحكم ذاته ، وهذا باب من أهم أبواب الفلسفة الديكارتية . وديكارت وإن كان لا يفحص الحكم بصدد وجود الانا ، وبصدد وجود الله ، فذلك لأنه لم تكن هناك ضرورة للبحث فى الحكم فى هذين الوجودين لأن الحكم فيهما إنما يتخذ مباشرة بفضل قدرة النفس على الشك وعلى إثبات ذاتها عن طريق الشك والتفكير ، وعلى إثبات الله بالتفكير أيضا ، وبفضل التفكير وحده . وأما بصدد العالم الخارجى فهناك مسافة بين العارف والمعروف ففى الوجودين الأولين نحن لا نحتاج إلا إلى الانتباه والتفكير وحسب ، ولكن فى الوجود الثالث وعند الخروج إلى الموضوعات فيجب أن نبحث عما إذا كنا نستطيع هذا الخروج أم لا ، ولذلك يجب أولا أن نبحث عن الحكم .

أما الحكم فهو كل حكم إنسانى نقرر فيه وجود أى شىء أو نقطع فيه أى رأى وله جانبان : الأول ، الادراك **Perception** وهو القدرة على تقبل الموضوعات فى النفس أيا كانت هذه الموضوعات . والثانى ، الارادة **Will** وهى التى تتعلق بقوتى الارادية فى أن أريد أن أحكم على ذلك الموضوع أو ذاك ، ففى الحكم إذن تجتمع القدرتان : الادراك والارادة . فلا يكفى أن أتقبل

موضوعات بل أن أريد ذلك . وتجتمع تلك الارادة بذلك الادراك وتصبح فعلا انانيا واحدا هو فعل الحكم .

ولنا الآن أن نتساءل وكيف يكون الحكم خاطئا أو كاذبا ؟ إننا إذا نظرنا إلى الادراك الانسانى باعتباره قدرة اعطاها الله لنا ، وجدنا أن الادراك لا يكون إلا إذا كانت هناك موضوعات للادراك . وهو لا يعرض الانسان إلى الخطأ طبقا لديكارت اذا كان ادراكا واضحا ، واذا كان متمايزا ، أى إذا كنا ندرك موضوعا حاضرا للنفس بكل وضوح وجلاء ، ويكون حاضرا أيضا إلى النفس بحيث يختلف عن غيره ومن ثم نستطيع أن نميزه عن غيره . وإذن فالادراك مادام جليا ومتمايزا لا يمكن أن يكون مصدرا للخطأ . أفتكون الارادة إذن هى سبب ومصدر الخطأ ؟ لا يمكن أن يكون ذلك ، لأن الإرادة قدرة واحدة كاملة هى عبارة عن رفض أو قبول ، وليس هناك رفض دون رفض آخر . وليس هناك قبول دون قبول آخر . الارادة هى القدرة على القول بنعم أو لا وهذه القدرة كاملة وهى على مايذهب ديكارت علامة الله فى الانسان . ولكن ان لم يكن الادراك هو مصدر الخطأ وكذلك الارادة إذن فما هو مصدر الخطأ .

قد يقال مباشرة أن الخطأ يأتى من اجتماع القدرتين ، ولكن القدرتين كما رأينا قدرتان طيبتان بطبيعتهما ، فكيف ينتج عنهما قدرة معرضة للخطأ الحقيقة أن الخطأ إذا كان موجودا فلابد أن يكون مع ذلك صادرا عن إجتماع القدرتين ، فالادراك قدرة محدودة تقوم بين درجات ، أما الارادة فقدرة واحدة لا محدودة وإجتماع القدرتين وإحداهما محدودة والأخرى غير محدودة هو الذى ينتج عنه الخطأ ، فقد تدفع الارادة الادراك أى تدفع الارادة الانسان لكى يحكم عندما لا يكون ادراكه جليا متمايزا ومن هنا يأتى الخطأ .

نتساءل الآن وكيف نطبق هذا الكلام على موضوع الوجود الخارجى أى على وجود العالم . لننظر فى الحكم القائل بأن الاجسام موجودة أو أن العالم الخارجى موجود ففى هذا الحكم لابد من وجود أمرين : الاول ، الادراك ، وذلك الادراك لابد أن يكون حسيا ، وكلنا نعلم ما فى الادراك الحسى من

أخطاء ولكن ديكارت يذهب إلى أنه فى خلال هذا الادراك الحسى هناك عامل عقلى فى هذه الاجسام ، هناك صفات أو كيفيات يتبينها العقل وحده ، ويتبينه الفكر الخالص غير المتأثر بالحواس والخيال . ولكن ما هو هذا العامل المعقول فى الاجسام الخارجية التى ادركها ؟ يجيب ديكارت بأن هذا العامل هو الامتداد الهندسى وما يتبعه من كيفيات مثل الشكل أو الحركة والعدد والزمن . هذه هى موضوعات العلم الرياضى ، وهى أمور يظهر جلاؤها وتمايزها بواسطة العقل يقول الدكتور عثمان أمين : « الفكرة الواضحة المتميزة التى يمكن أن تكون لنا عن العالم المادى هى فكرة الامتداد ومعها فكرة الحركة .. واذن فالامتداد والحركة هما وحدهما الشيئان الخارجيان اللذان اثبتنا لهما الوجود حقا »[1] .

واذن ففيما يتعلق بالحكم بوجود عالم خارجى ، هناك إدراك على الأقل لما فى هذا العالم الخارجى من عوامل واضحة متمايزة وهى الامتداد وما يتبعه من كيفيات هندسية واذن فالعالم الخارجى موجود إنما فى صفاته الهندسية فقط متبلورة فى الامتداد ، أما سائر الصفات والكيفيات الأخرى فلا تظهر لعقلى ولا تدرك بوضوح وجلاء وتميز ، فهى اذن عرضة للخطأ . يبقى إذن أن العالم عند ديكارت ما هو إلا إمتداد هندسى ، وإمتداد هندسى ليس إلا .

ومن هذا نرى أن ديكارت وقف موقفا تراجعيا ابتعاديا ، فهو يبدأ بالشك أى بالتراجع عن العالم ، ثم يستمر فى شكه حتى يتأدى به الشك إلى إثبات وجود نفسه ، وهنا لا يرجع الفيلسوف إلى العالم لاثبات العالم إنما يستمر فى هذه الحركة التى وجهته من الشك إلى وجود الانا حتى يثبت وجود الله . وهنا أيضا لا يقبل ديكارت على إثبات وجود العالم إنما يتخذ موقفا فيه ارجاء وتسويف ، إذ قرر أننا لكى نثبت وجود العالم يجب أن ننظر أولا فى طبيعة الحكم . ونراه يفصّل فى هذه الدراسة ويمحصها ، ويخرج من البحث فى الحكم إلى إثبات وجود العالم .

أما باركلى فلم يقف موقفا تراجعيا بصدد العالم ، بل على العكس وقف

---

(١) عثمان أمين . ديكارت . باب ٣ فقرة ٤ ص ٢٢١

موقفا فيه إقبال على العالم فحركة الانسان الأولى عند باركلى هى حركة لإثبات العالم لا إلى إثبات النفس بالتراجع عن العالم ، وبالتالى فإن تلك الحركة التى يثبت بها الفيلسوف وجود العالم يثبت بها أيضا وجود النفس إن (العالم) عند باركلى يتقرر فى إقبال النفس عليه وترحيبها بوجوده ، ومعنى ذلك أن النفس موجودة فهى التى تقبل على العالم وتدركه . ويرى باركلى أنه ليس هناك مسافة زمنية ، أو على الأقل مسافة ميتافيزيقية بين هذا الموقف الذى يثبت وجود العالم ويثبت وجود النفس . وعلى ذلك نرى أنه بينما كان ديكارت يثبت وجود الانا والله بفضل التراجع على العالم ، نجد أن باركلى يثبت وجود الأنا والله بفضل الاقبال على العالم . والنتيجة هنا هى أن العالم موجود . .The world is exist

ثانيا – موقف باركلى من طبيعة العالم :

قلنا أن العالم موجود ، ولكن ما هو هذا العالم الموجود الذى نثبت وجوده مباشرة وبحركة اقبالية لا تراجعية ؟ لقد قبل ديكارت من الأجسام الكيفيات الهندسية من حركة وشكل ومقدار وزمن وغيرها ، وذهب إلى أن هذه الأجسام إمتداد هندسى جامد ليس إلا ، أى لا لون له ولا صوت ولا طعم ولا رائحة . وهنا يتساءل باركلى أن العالم قد اختفى ، مادمنا قد نزعنا عنه هذه الكيفيات . أما لوك فلقد قبل بنوعين من الكيفيات أو الصفات : النوع الأول هو الكيفيات أو الصفات الثانوية مثل الضوء واللون والحرارة والصوت والطعم والرائحة . ويذهب لوك إلى أن الكيفيات الأولية هى صفات موضوعية وأساسية ، أما الكيفيات أو الصفات الثانوية فهى قائمة بالنسبة للنفس أى أنها أفكار ideas على ما يقول باركلى ، ومن ثم يصبح الامتداد والشكل والحركة أمورا موضوعية توجد فعلا فى الاجسام ، بينما تصبح الرائحة والأصوات أمورا ذاتية لا توجد إلا بالنسبة إلى الذات أو على تعبير الدكتور يحى هويدى نرى « أن الصفات الثانوية تعتمد على الذات فى وجودها ، فى حين أن الصفات الأولية مستقلة فى وجودها عن الذات »[1] .

(١) يحيى هويدى : باركلى ص ٤٥ .

وهنا يتساءل باركلى هل هناك جسم له إمتداد ويتحرك ولالون له ولايحدث صوتا ؟ ويجيب باركلى أن هذا غير موجود ، وبأنه تجريد غير مشروع ومن عمل الخيال ، فكل جسم عند باركلى يجب أن يكون مصحوبا وجوديا وموضوعيا بالكيفيات الثانوية مصاحبته للكيفيات الأولية « فهذا الانسان (المجرد) الذى أقول عنه فى الآن نفسه أنه موجود وجودا واقعيا لابد أن يكون متصفا بصفة معينة ، لابد أن يكون أبيض أو إسود ، طويلا أو قصيراً .. الخ[1] ومن ثم فاذا كانت الكيفيات الثانوية أفكارا أى فى النفس أو الذات فالكيفيات الأولية يجب أن تكون معها أى فى النفس أو الذات أيضا ، ومن ثم تصبح أفكارا تماما كما هو الحال بالنسبة إلى الكيفيات الثانوية . وهنا يصبح كل من نوعى الكيفيات فى مستوى وجودى واحد ، ويصبح لهما قيمة وجودية واحدة ، ولا أولية لنوع من هذه الكيفيات على النوع الآخر ، بمعنى أن باركلى يرى بأنه « إذا كان من المؤكد بأن هذه الصفات أو الكيفيات الأولية أو الأساسية توجد مقترنة بالصفات الحسية أى الثانوية الأخرى غير منفصلة عنها ، وليست قابلة ولو ذهنيا لأن تجرد عنها فيتبع ذلك بوضوح أنها توجد فقط فى العقل »[2]

ويقول باركلى بأن لوك وديكارت رأيا أن الكيفيات مثل اللون والطعم والرائحة هى ثانوية أو ذاتية لأنها قائمة بالنسبة لهذا الذى ينظر ولهذا الذى يتذوق ، فالمرارة ليست فى الجسم ، أنها فى هذا الذى يحس فقط وهذا صحيح كما يقول باركلى ولكن يمكن أن نقول هذا أيضا على الكيفيات الأولية . فهذا المقدار الذى يبدو لى من بعيد صغيرا جدا يظهر كبيرا عندما اقترب منه ، وهذه الحركة التى تبدو من بعيد على أنها مستقيمة أراها عن قرب حركة ملتوية أو دائرية ، وما هو سريع بالنسبة إلى قد يكون بطيئا بالنسبة لمدرك أو لملاحظ آخر فى موقع غير موقعى . ومن ثم تصبح الكيفيات الأولية نسبية كالكيفيات

(١) نفس المرجع : ص ٢٥

(2) Berkley; Treatise concerning the principles of human knowledge, para 10.

الثانوية . وإذا كانت الكيفيات الثانوية أفكار لكونها نسبية فالكيفيات الأولى أفكار أيضا لكونها نسبية لى أنا المدرك ، نسبية لعقلى أو لتقديرى العقلى الادراكى واذن فإننا نلمس رفض باركلى تمييز لوك بين الكيفيات الأوليه والثانوية »[1] .

ما الذى يبقى إذن من الأجسام ؟ يبدو أن الأجسام ليست إلا أفكارا ولكن ماالقول فى الجوهر ؟ إن لوك يضطر لقبول فكرة الجوهر كمقوم وحامل للصفات سواء أكانت أولية أو ثانوية ، ولكن مايدركه العقل ليس إلا هذه الكيفيات فقط أنه لا يلمس أو يرى أو يتذوق جوهرا ، وإنما يلمس ويرى ويتذوق كيفيات ، ولهذا السبب فلقد قرر لوك بأن هذا الجوهر مجهول ، ومادام قد قرر ذلك فهو يعترف ضمنا بأنه غير موجود . وباركلى ايضا ينكر وجود الجوهر ويقبل كذلك الكيفيات وحسب فاللامادية تنكر الجوهر المادى وتسمح فقط بالكيفيات الحسية[2] إذ أن تصور الشىء أو الجوهر لا يضيف جديداً إلى الصفات أو الكيفيات المدركة[3] .

والنتيجة هى أن الجواهر غير موجودة والكيفيات الأولية نسبية فهى من ثمة أفكار كذلك فالكيفيات الثانوية أفكار ، فتصبح النتيجة النهائية هى أن العالم مجموعة أفكار The world is a collecting of ideas وأن الأشياء « لا يمكن أن توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها »[4] وهى من ثمة أفكار وحسب ، ولقد ذهب الكثيرون إلى دعوة فلسفة باركلى نتيجة لهذا التفسير بالفلسفة العقلية على أساس أن باركلى « يدعى بأن كل ما هو حقيقى هو عقلى – وأنه ليس هناك – إلا العقل ومحتوياته » ولكننا نقرر هنا بأن هذا القول فيه تطرف لأن باركلى حتى فى قوله أن الوجود هو مايدرك ، وأنه مجموعة من الأفكار ، فان بداية تفكيره هو هذا الواقع ذاته الذى يعطيه كيفيات وصفات أولية أو حتى ثانوية .

---

(1) O'Conuer. A critical history of western philosophy ch. 14. P. 241.

(2) Wright; W. : A history of modern phhilosophy ix.

(3) Russell. B. A history of western philosophy. ch. xvi. P. 680

(4) Treatise concerning the principles of human knowledge para 3.

ثالثا – الموقف من الأفكار :

وهنا يتساءل باركلى وكيف تدل الأفكار على موضوعات خارجية بعد أن رجعنا الأجسام إلى كيفيات أولية وكيفيات ثانوية وكلاهما أفكار ؟ وبعد أن بينا أن ما يسمى جوهرا ماديا غير معقول وغير معروف وغير موجود ، فكيف تدل الأفكار إذن على موضوعات خارجية ؟ لقد ميز ديكارت فى كل فكرة بين وجودها الصورى أو العقلى وبين وجودها الموضوعى ، من ناحية ، كل فكرة هى حال من أحوال النفس ولسنا بحاجة فى تفسيرها إلا لإثبات وجود النفس ، ولكن الامر من احية أخرى لايكون كذلك فيما يتعقل بوجودها الموضوعى ، فلكل فكرة موضوع ، ففكرتى عن الله تفترض موضوعا هو الله ، وفكرتى عن النفس تفترض موضوعا هو النفس وهكذا . ولكن ديكارت إذا كان يتنقل من الفكرة الى موضوعها فيما يتعلق بالانا وبالله ، فانه لايتخذ نفس الموقف فيما يتعلق بعالم الأجسام ، إذ لايمكن أن نقرر الفكرة وأن نقرر وجوده موضعوه ، لأننا فى هذه الحالة سنتشبث بالفكرة لا فى ناحيتها الموضوعية فحسب بل فى حالتها الموضوعية الحسية وما يتصل بها من ألوان وروائح وأصوات إلى آخره من الكيفيات التى لايقبلها ديكارت .

أما لوك فلقد أجاب على هذا السؤال بثلاث طرق ، فهو يدعى أولا بأن لدينا أفكارا عن الموضوعات الخارجية أى الاجسام لأن هذه الموضوعات أو الأجسام تؤثر فينا فتجعلنا بالتالى نقررها ، ولكننا لا نفهم كيف يؤثر الجسم فى النفس . فهذا طريق غير مفهوم وغير ممكن . ولوك يدعى ثانيا بأن الأفكار تدل على الموضوعات لأنها أشباه لها وصور ولكن هل ما يدخل فى ذهننا أى الأفكار يشابه جسما أو أجساما ؟ وهل ما كان لا ماديا يشابه ما هو مادى ؟ هذا أيضا طريق غير مفهوم وغير ممكن . ويدعى لوك ثالثا بأن الأفكار تفترض الموضوعات ، فكل فكرة لها موضوع ، ولكن الفكرة ذاتها باعتراف ديكارت غير موضوعها ، فالاضافة والنسبة والعلاقة التى نقررها فى استخدامنا لعبارة ما

ولكن Idea of white مثلا تشير إلى التمايز بين idea وبين white أى بين فكرة أبيض ولون أبيض .

ولكن ما السبيل ؟ هنا نجد باركلى يقول إحذف علامة الاضافة لأنها لا تدل على شيء . احذف حرف of من العبارة فعندئذ يبدو تعادل كامل وتبادل كامل بين الفكرة وموضوعها ، إذ الحقيقة هى أن الفكرة هى الموضوع فما أفكر فيه عن لون أبيض هو الأبيض ذاته ، فالفكرة والموضوع شى واحد The object and the idea is same وبذلك تصبح الكيفيات الحسية موازية تماما للأفكار أو تصبح « الكيفيات هى هى الأفكار »[1] .

وقد يتعرض الفيلسوف المادى على هذا التفسير الباركلى الذى يحول الموضوعات إلى أفكار ، ونجد مثل هذا الاعتراض ثابتا فى المحاورة الثالثة بين هيلاس وفيلونوس حينما يقول : « انك يافيلونوس ترجع الموضوعات كلها إلى الأفكار .. ويجيب فيلونوس : بالعكس أننى لا أحول الموضوعات إلى أفكار بل أننى أحول الأفكار إلى موضوعات »[2] والأفكار هى موضوعات النفس .

نحن هنا أمام فلسفة جديدة ، تقرر أن العالم مجموعة أفكار ، لا بمعنى أن العالم قد حول أو صغر أو حقر فى وجوده لأن الأفكار هى الموضوعات ذاتها وليست هناك موضوعات أخرى .

وكل فكرة عند باركلى لها ناحيتان متكاملتان لا يجب أن نفصل ناحية منهما عن الأخرى ، فالفكرة من ناحية ذاتية أى هى بالنسبة لذاتى أنا ولا تقوم إلا بالنسبة لعقلى مبدئيا أو لعقل أى إنسان أخر أو بالأخرى بالنسبة للعقل الاسمى والفكرة من ناحية أخرى موضوعية فهى بالنسبة إلى ولا يمكن أن ارجعها إلى وجودى أنا .. أنا النفس لأن النفس تدرك ولأن الأفكار مدركة ، والنفس التى تدرك كائن فعال يظهر فعله فى الادراك ذاته هو فى ذاته إرادة ، فأنا عندما ادرك هذا البحر فإنى فى الوقت ذاته أريد وجوده أو على الأقل أقبل وجوده

(1) O. Conner. A critcal history of western philosophy p. 102.

(2) Berkly : The three Dialogues between hylas and philonous. The third dialogue.

ولكن بالتالى اثبت نفسى كارادة وادراك وفعل ازاء أفكار ليست هى الفعل وإنما هى فى ذاتها – اذا تركت – جوامد منفصلات لها وجود سلبى ، وإن كان هذا الوجود إيجابيا بمعنى أنه غير وجودى أنا الكائن الفعال .

هذا هو الموقف الغريب الذى يتخذه باركلى ، أنه لا يريد أن يتخلى عن مزايا الفلسفة الحديثة وبوجه خاص عند ديكارت والديكارتيين ، تلك التى تبدأ بحركة النفس وتقرر أن الجوهر المستقل هو العقل .. هو الانا .. هو الله . أنه لا يريد أن يتخلى عن هذه المزايا ولكنه لا يريد فى نفس الوقت أن يتخلى عن الواقع وعن مطالب الواقع . باركلى لا يريد أن يقرر جوهرا ماديا ولكنه يقرر مع ذلك أن العالم موجود . كيف يمكن أن نفسر هذا يجب أن نقبل هنا وجودا ثلاثيا على ما يرى باركلى ، وجودى أنا ، ووجود العقل الاسمى ، ثم بين الاثنين ، هذا المجال الوجودى الذى لا يفصل بينى وبين الله والذى لا ينفصل وان كان يتمايز – عن وجودى أنا الذى أتلقاه وأتقبله والذى يخضع للوجود والارادة الالهيتين أى الله الذى يرسله كمجال لحياتى ، وكمجال للاتصال بينى وبينــه .

ولذلك نجد باركلى فى نفس الحدس أو النظرة التى تعطيه العالم تعطيه نفسه وتعطيه الله . هنا نظرة واحدة تجمع فى حركة ميتافيزيقية بين ثلاثة أشياء ، أنا .. الله .. العالم ، إنما بشرط الا أعطى للعالم وجودا يوازى وجودى أنا ، وبالأولى بشرط الا اعطى للعالم وجودا يوازى الوجود الالهى . يجب أن نسلم هنا بأن العالم ليس إلا مجموعة من الأفكار ، ليست جزءا من وجودى أنا المفكر الفعال وبالأولى ليست جزءا من وجود الله ، إنما هو وجود وسط بينى وبين الله يعمل باركلى على تخفيفه وتلطيفه ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

رابعا – نظرية باركلى للعالــم المنظـور :

إنتهينا إلى أن الفلسفة اللامادية عند باركلى تقرر بأن العالم مجموعة أفكار مرتبطة فيما بينهما ، أو هو عبارة عن أفكار لا متناهية فى العدد .. ونضيف الآن إلى ذلك أن هذه الأفكار بعضها علامات على البعض الاخر ، إذ أنه إذا كانت

الأفكار هى الموضوعات كما ذكرنا ، أو إذا كانت الأفكار هى العالم ، فلاشك أن هذه الأفكار لا يمكن أن تبقى لحظة واحدة منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل لابد أن تكون مترابطة وبعضها علامات على البعض الآخر وإلا ما كان هناك عالم أو حدس للعالم من ناحية ، ولبقيت الأفكار منفصلة كذرات ابيقور قبل أن تنحرف فتلتقى بغيرها مصادفة فتكون الأشياء .

نحن هنا وفى فلسفة باركلى نجد أيضا إلى جانب أفكارنا عن العالم عقلا يدرك العالم ويرتبط بعقل اسمى منه خلال هذا الادراك ، هذا العقل الاسمى هو الذى يرسل هذه الأفكار التى تكون بمثابة لغة تخاطب بها العقل الانسانى . ولكن لنا أن نسأل ما معنى قولنا بأن العالم ليس مجموعة أفكار فحسب بل أنه مجموعة أفكار مترابطة بعضها علامات على البعض الآخر . ؟ لقد أنهى لوك كتابه « بحث فى الفهم الانسانى » بقوله أن الأفكار علامات على الأشياء ، وان الفلسفة تحتاج مبدئيا إلى مقدمة فى علم العلامات ، ولقد أعجب باركلى بهذا المشروع ، وأخذ على عاتقه تنفيذ فكرة أن الفلسفة يجب أن تبدأ بنظرة فى العلامات ومن ثم أخرج لنا مؤلفه ،« نظرية جديدة فى الرؤية » عام ١٧٠٩ أى سنة واحدة قبل ظهور كتابه الأساسى « مبادىء المعرفة الانسانية » ويعتبر كتاب باركلى عن الرؤية لا تمهيدا لكتاب المبادىء كما ظن كثير من مؤرخى الفلسفة بل بالعكس تطبيقا أوليا لنظرية باركلى فى العلامات . فلقد وجد باركلى فى تحليله للبصر وللادراك البصرى للعالم الخارجى – وجد – تأييد تجريبيا لنظريته الفلسفية الكاملة .

ولنمض الآن فى دراسة مختصرة لمحتويات كتاب باركلى عن الرؤية ، فمن الواضح لكل من يفحص عن البصر أن موضوعاته الأولى والمباشرة هى الضوء والالوان فى مجموعاتها المتنوعة وفى ظلالها المختلفة الألوان ، فى وضوحها وتمايزها فى غموضها واختلاطها فى قوتها ورونقها وبهائها أو فى ضعفها وفقرها وشحوبها . ولكن من ناحية أخرى يشير البصر وتشير الرؤية إلى مسافة الأشياء منا وإلى مقدارها وأشكالها ومواقعها وحركتها .

لدينا إذن معطيات أولى Primary data هى الضوء والالوان ثم معطيات ثانية

Secondary هى المسافات والأشكال والمقادير والحركات ، فاذا نظرنا إلى هذين النوعين من المعطيات وجدنا أن الانسان يستعين بالمعطيات الأولى للبصر فى إدراك المعطيات الثانية ، فالضوء والالوان يساعداننا فى تقدير المسافات والمقادير والأشكال ، أما المسافة ذاتها أو المقدار ذاته أو الشكل ذاته فلا تدرك مباشرة بالعين ، انها فقط مواضع تقدير بناء على المعطيات الأولى . ويجوز لنا هنا أن نقرر أن المعطيات الأولى علامات على المعطيات الثانية إذ أن كل « مايدركه البصر ان هو الا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير » .[1]

وإذا ميزنا على هذا النحو بين المعطيات الأولى والثانية للبصر ، فيجب أن نميز هنا بين المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . إذ يتساءل باركلى ، ماالذى نقصده عندما تقرر عن شىء ما أنه شىء مستدير أو أن شكله مربع . ويجب باركلى بأننا نقصد بأن هذا الجسم الذى نراه أولا فى مجموعة ضوئية معينة ، إذ لمسناه أو لمسنا حدوده وأطرافه بأصابعناأحسسنا إمابإحساس متصل سميناه الدائرة أو بإحساس غير متصل ، احساس بزوايا معينة سميناه مربعا . هذه ادراكات جديدة غير البصر وعلى ذلك فيجب علينا أن نميز بين نوعين من المعطيات ، هى المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . ومع ذلك فاجتماع هذين النوعين من المعطيات هو الذى ينتج عنه إدراك الأشياء ، كذلك فاجتماع المعطيات الأولى والثانية ضرورية لتكامل هذا الادراك وينتج عن هذا الاجتماع أن أفكار البصر تصبح علامات على أفكار اللمس ، أنها تدل على هذه الأفكار ، ففى الوقت الذى ندرك فيه أضواء والوانا فى أشياء معينة ندرك على الفور أن هذه الأشياء على مسافة معينة ومقدار معين وشكل معين وهكذا . وعلى هذا النحو تصبح « موضوعات الحاسة الواحدة رمزا وعلامة توحى إلى الذهن بموضوعات حاسة أخرى »[2] .

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة باب ٣ فقرة ٦٢ ب ص ١٦٨

(٢) يحيى هويدى : باركلى . ص ٤٩

ولكن ما أساس هذا الترابط أو هذا الاجتماع . يجيب باركلى بأنها المنفعة ، التجربة أو العادة ، فتجريبيا ونفعيا نحن نتعود أن ندرك الكيفيات اللمسية إذ كان أمامنا ادراك بصرى . ولكن باركلى لا يكتفى بهذه الأسس التجريبية البحتة إنما يقرر أيضا بأن هناك علاقة توطد هذا الارتباط وتدعمه وهو الأساس أى إنتباه فعل العقل المصاحب لادراك العالم الخارجى . ومن ثم يصبح لدينا فهما أعمق وأبعد وأقوى لنظرية العلامات .

أمامنا إذن علامات بصرية تدل على اللمسيات إنما فى مستوى المنفعة والتجربة والعادة وعلامات بصرية تدل على أفكار اللمس فى مستوى الانتباه العقلى . وإذا صح لنا أن نقول أن الأفكار هى اللغة لأصبح لدينا مبدأ نفعى تجريبى للغة العالمية ومبدأ عقلى لهذه اللغة .

ثم يتكلم باركلى بعد ذلك عن العلامة الكلية ، وقبل أن نوضح هذه المسألة نود أن نقول بأن الوجود عند باركلى ليس جزئيا كما أن الأفكار بالتالى ليست جزئية. الفكرة عند باركلى ليست مغلقة على جزئيتها ، بل هى تشير إلى أفكار أخرى ، أو هى علامة على غيرها من الأفكار ، فهى فكرة مفتوحة . وإذ فلا الوجود ولا الافكار التى يرجع اليها الوجود جزئى ، إنما نحن فى عالم يتعدى الجزئيات .

وإن صح هذا فالافكار الكلية ممكنة أو هى موجودة بالقوة كما يقول أرسطو وبهذا المعنى يمكن أن يكون المثلث الجزئى علامة على كل المثلثات الأخرى والمربع علامة على كل المربعات وزيد من الناس علامة على كل أفراد الانسان وهكذا . ولكن ما الذى يسمح لنا بأن نقرر هذه العلامة الكلية ؟ يجيب باركلى بأن ما يسمح لنا بذلك هو الانتباه العقلى . فبفضل العقل والانتباه العقلى اتحرر من هذا المثلث أو ذاك لكى اصل إلى المثلث الكلى . هنا نتعالى عن الجزئيات بعلاماتها البصرية واللمسية وغيرها لكى نرتفع إلى العلامة الكلية التى نصل عن طريقها إلى ادراك الكليات اللازمة لإقامة العلم ولإقامة الوجود الذهنى والعقلى .

خامسا – النفس عند باركلي :

ولا يتكلم باركلي عن النفس ، موضوعها وطبيعتها وكيفية معرفتنا لها ، فموقف باركلي من النفس يتضح من دراسته للعالم الخارجي ذاته ، ففي فلسفته إقبال نحو العالم الخارجي ، والنفس هي المقبلة والمثبته لهذا العالم الخارجي فاليقين والثقة منها وفي اللحظة التي نتيقن فيها من وجود العالم الخارجي نتيقن في الوقت ذاته من النفس مصدر هذا اليقين وأساسه . النفس إذن موجودة وجودا ثابتا وهي متمايزة في طبيعتها عن العالم الخارجي وعن الأفكار حتى إن كانت هناك صعوبة في بيان طبيعة معرفتنا لها . لقد رأى باركلي وهو بصدد مسألة العالم أن الحركة التي تثبت بفضلها وجود العالم ، هذه الحركة ذاتها تثبت أيضا وجود النفس ، ففي إقبالنا نحو العالم ندركه مباشرة ويجب أن نكون نحن الذين ندرك هذا العالم ، موجودون . إن العالم عند باركلي مجموعة أفكار مترابطة وبعضها دلالات أو علامات على البعض الآخر ، فالأفكار ثابتة ولكن ذلك يفترض حتما إثبات المفكر المدرك أو الانا أو النفس ، كما يفترض أن يكون هناك تمييزا بين طبيعة النفس وبين طبيعة الموضوعات فالفكر ليس الفكرة والنفس ليست العالم .

ولكن كيف نعرف النفس ؟ يجيب باركلي على هذا السؤال في يومياته الفلسفية بأن النفس غير معروفة وليست موضوع علم بل هي مجهولة . ولقد أخذ الفلاسفة وبعض مؤرخي الفلسفة وعلى رأسهم هيوم هذه العبارة وقرروا أن باركلي يذهب إلى أننا لا نعرف النفس وبالتالي فهي غير موجودة وأنها ترجع إلى الافكار . ولكن باركلي في اليوميات بعد هذه الفقرة يصرح بأننا لا نعرف النفس ، إذا أردنا أن نقول أننا نعرفها كما نعرف الأجسام وكما نعرف الأفكار فالنفس ليست فكرة . ويكرر باركلي هذا الكلام في مبادىء المعرفة الانسانية عام ١٧١٠ ثم في محاورات عام ١٧١٣ موضحا أن عدم معرفتنا للنفس كفكرة إنما يكون لأن النفس غير الفكرة أى غير موضوعها ، فمعرفة النفس غير معرفتنا للافكار أى الموضوعات لأنها « غير منقسمة ولا جسمية ولا ممتدة »[1]

(1) Wright W. : A history of modern philosophy ch ix. p. 188.

ويتساءل باركلي بعد هذا لربما نعرف النفس بفكرة مجردة اذا ادعينا أن النفس منفصلة عن الأفكار أو أنه يمكن فصلها عنها . ولكن باركلي يقرر بأن هذا غير صحيح ، فالنفس اذا كانت متمايزة عن الأفكار فى طبيعتها فلا يعنى هذا أنها منفصلة فى وجودها ما دمنا قد رأينا أن إثبات النفس عندما يتم فى حركة اقبالنا نحو العالم أى نحو الموضوعات أو الأفكار فالنفس قبل كل شيء كائن مدرك وبالتالى مدرك لأفكار . والنتيجة هى أنه لا يمكن أن نعرف النفس بفكرة مجردة .

كيف نعرف النفس اذن ؟ يجيب باركلي فى الطبعة الثانية لكتاب المبادىء عام ١٧٣٤ أننا لا نعرف النفس بفكرة بل نعرفها بواسطة معنى :

We have no idea of soul but rather a notion.

وإذن فلدينا الآن معرفة معنوية بالنفس . ولكن ما المقصود بالمعرفة المعنوية ؟ هنا يجيب باركلي أنني أقصد بها المعرفة بالتأمل reflection أى العودة إلى النفس والرجوع إليها والتأمل فيها ، عودة العارف لذاته بعد اتجاهه إلى الموضوعات.هنا نعرف أن النفس فعل خالص Pure act فاعلية مطلقة ازاء سلبية وجمود الأفكار أى الموضوعات . وهنا أيضا نعرف أن النفس فى مصيرها تختلف عن مصير هذه الموضوعات أى الأفكار ، فهذه الموضوعات أى الأفكار قابلة للانحلال والموت بينما التأمل فى النفس يرينا أنها خالدة وأنها تحيا حياة أبدية . هكذا يعرف باركلي النفس وهكذا « يضطر ابتداء من عام ١٧٣٤ إلى أن يدل بلفظ Notion على معرفة الروح والروحيات »[١] أو النفس لكى يبتعد بهذه المعرفة عن النمط الآخر المتعلق بمعرفة العالم والموضوعات .

سادسا – الله عند باركلي :

وهو وليس من الموضوعات التى يفيض فيها باركلي تماما كما كان الأمر

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . باب ٣ فقرة ٧٢ ا ص ١٦٦

بالنسبة إلى النفس ، ففى نظر باركلى أنه ليس هناك داع لاثبات وجود الله ، كما أنه ليس هناك داع لاثبات وجود النفس . فاذا كان العالم أفكارا ولغة فمعنى هذا أن هناك متكلما بهذه اللغة ، وهو الذى أوجدها ، كما أنه يخاطب بهذه اللغة العقل الانسانى . العالم لغة أوجدها الاله ليتكلم بها مع البشر . هنا نجد باركلى يجمع فى حدس ميتافيزيقى واحد ، وفى حركة ميتافيزيقية واحدة ، بين ثلاث موضوعات الله .. العالم .. النفس .. ومع ذلك فلدى باركلى أدلة ثلاث على إثبات وجود الله .

١ - دليل متصل بقضيته الأساسية الوجود هو مايدرك to be is to perceived أو العالم مجموعة أفكار . وفحوى هذا الدليل هو أنه إذا كان العالم مجموعة أفكار فلا قيام لها إلا بمدرك أى إلا بالعقل . العقل الانسانى إذن هو أساس العالم وأساس اثباته والحكم بوجوده . ولكن بما أنى وبما أن غيرى من الناس ، بما أننا لا ندرك تلك الخفايا التى يكتشفها العلم يوما بعد يوم ، والتى تدل على موجودات لم يدركها الانسان مدة طويلة من قبل فيلزم أنه لابد من وجود مدرك أعظم ، توجد الأفكار بفضل ادراكه وهو يحيط بها تباعا فى كل الاوقات وفى كل الأمكنة . يقول باركلى فى المحاورة الثانية من محاوراته ، أن الأشياء المحسوسة موجودة حقيقة ، وإذا كانت حقيقة موجودة فهى بالضرورة مدركة بعقل لا متناهى . ويقول فى المحاورة الثالثة هناك عقل أزلى حاضر فى جميع الأمكنة ويعرف جميع الأشياء ويفهمها ويظهرها على نحو وحسب قواعد وضعها هو نفسه ، تلك القواعد نسميها بقوانين الطبيعة . ويقول ايضا فى نص عظيم من الفقرة الثالثة من كتاب المبادىء : أن الجوقة السماوية كلها وكل ما على الأرض ، وباختصار جميع الأجسام التى تكون الاطار العظيم للعالم ليس لها أى وجود بدون عقل فإن وجودها هو أن تكون مدركة أو معروفة وبالتالى فطالما لم تكن مدركة ادراكا فعليا بواسطتى أنا ، أى طالما لم توجد فى عقلى ولا فى أى عقل روحى آخر ، فإما لا وجود لها على الاطلاق وإما أن تكون موجودة فى عقل كائن روحى أزلى « ومن ثم فالأشياء الخارجية تنتج بواسطة العقل الالهى »[1] كما أن « الله يدرك دائما كل

(1) Encyclopaedia Britinnica, Volum 3 P. 439

الأشياء »[1] .

٣ – دليل يرتبط بانفعالية الأفكار وموقف النفس الذى هو أيضا إنفعالى تجاه الأفكار التى تتأثر بها النفس وفحواه أن العالم مجموعة أفكار ، إما خيالية أو محسوسة والأفكار الخيالية ترجع لارادتى ولكنها ترجع أيضا إلى الأفكار المحسوسة وهذه الأفكار المحسوسة هى تأثيرات للنفس ، فالنفس لم تبتكرها بإرادتها . فهناك اذن كائن ارادها وابتكرها وخلقها وفرضها على ما يقول باركلى فى المحاورة الثانية: إن مخلوقات الخيال ليست بالقوة ولا بالحيوية ولا بالثبات الذى هى عليه المخلوقات المدركة بحواسى ، واستنتج أن هذه ترجع إلى تلك وأن النفس لم تخلقها وبالتالى أن هناك عقلا يؤثر فى كل لحظة فى جميع التأثيرات الحسية التى أدركها ويكون هو العلة الأساسية لها . ويمكن صياغة هذا الدليل على النحو التالى : لا استطيع أن أحيط بجميع الأفكار لتعددها ولا تناهيها ومن ثم فإن علة بعض هذه الأفكار لا تكون من ذاتى بل من غيرى وهذه العلة – خارج ذاتى – لا يمكن أن تكون مادة ، ولا يمكن أيضا أن تكون فكرة أخرى أو مجموعة أفكار ، لأن الأفكار قابلة وليست موجبة فالعلة يجب أن تكون اذن فى روح ولكن ذلك الروح الذى يستطيع مدى بكل أفكار الحواس التى احويها ، والذى هو حاصل على الحكمة ويعطينى اياها فى نظام منسق ومشروع يجب أن يكون أقوى وأفضل روح . واننى اسمى ذلك الروح بالله .[2]

٣ – دليل مرتبط بوجود النفس وطبيعتها وفحواه أن النفس كائن فعال ، ولكنه كائن محدود فى فعله ، النفس كائن يشعر بفاعليته وبحدود تلك الفاعلية . فهى اذن كائن فعال ناقص ليست إلا شبيها وصورة لكائن كامل فعال لا محدود وهو الله . يقول باركلى فى المحاورة الثالثة والأخيرة يصح أن نقول أن نفسى تعطينى فكرة أى شبها وصورة لله . وباركلى فى هذا الدليل

(1) O'Conner : A critical history of western philosophy.

(2) Ibid : P. 245.

البسيط يعيد كلمات يبدأ بها سفر التكوين وهى أن النفس خلقت على شبه الله وصورته .

ثانيـا

النقد الموجه لفلسفة باركلى

لعل أهم نقد وجه إلى فلسفة باركلى هو ذلك الذى وجه له من جورج ادوارد مور ذلك النقد الذى استهدف به مور مهاجمة المثالية من خلال نقد قضية باركلى الرئيسية « ما يوجد هو ما يدرك »

يقول مور اننى سوف أعالج تلك القضية التى أوردها باركلى وهى « أن ما يوجد هو ما يدرك » والتى إستند عليها كثير من رواد المثالية وناشروها . وهو يرى أن هذه القضية تمثل أكثر القضايا إبهاما وغموضا واضطرابا وأن عليه أن يبين كذبها وتناقضها فى أى معنى من معانيها المحتملة . هذا هو ما يقرره مور فى مقالته « رفض المثالية » ويتضح من ذلك الإتجاه ما يلى :

١ – أنه سوف يركز بالذات على هدم ورفض قضية باركلى « ما يوجد هو ما يدرك » .
٢ – وبما أن هذه القضية تستند اليها فلسفة باركلى اللامادية كلها فان هدمها هو فى نفس الوقت هدم لفلسفته كلها .
٣ – وباعتبار أن هذه القضية هى اللبنة الأولى التى أسس عليها المثاليون كلهم مواقفهم ، فإن هدمها يعد هدما ورفضا للمثالية .

ثم يذهب مور إلى ضرورة محاولة فهم هذه القضية التى أخذ على عاتقه بيان تفاهتها وتناقضها . وتنتهى به محاولة الفهم هذه إلى وضع أكثر من معنى يمكن به فهم هذه القضية :

١ – فهذه القضية قد تعنى « أن ما يحمل بصدق على ما يوجد يمكن أن يحمل بنفس الصدق على ما يدرك » .
٢ – ويمكن أن تعنى هذه القضية المساواة الكاملة بين قولك « ان ما يوجد هو ما يخبر » وبين قولك « أن ما يوجد هو فى عقل » .
٣ – وربما يكون معناها أن ما يوجد « و » ما لا يوجد « يرتبط » بما يدرك

و « بما لا يدرك » .

وهو يقرر أن المعنى الأول والثالث قريبان من الاتجاه المثالى ، أما المعنى الثانى فهو بعيد عنه ، لأن المثاليين يرفضون أن ينتهوا إلى النتيجة القائلة « بأن الحقيقة ذات طبيعة عقلية » أنهم يريدون فقط أن ينتهوا إلى رأيهم القائل بأن « الحقيقة ذات طبيعة مثالية » .

ويحتاج المثاليون بطبيعة الحال إلى اضفاء الكثير من السمات والصفات إلى العالم حتى يكون : لا كما يظهر لنا ، وإنما كما يبدو ولفكرهم المثالى الخالص . ولو سلمنا معهم بالصفات والسمات التى اضافوها للعالم لبدى هذا العالم وكأنه غريب عنا ، بعيد عما نألفه فيه ، ونتوقعه له . ومور لا يهتم ببيان هذه الصفات التى اضفاها المثاليون على العالم ولا يهتم بفقدها ، ولا بفقد أو هدم البناء المثالى . إن اهتمامه كله كان موجها نحو هدم الأساس الذى قام عليه البناء المثالى ، فاذا تقوض هذا الأساس ، كان لابد للبناء كله من أن ينهار . وهو يرى أن هذا الأساس هو كما قلنا من قبل قضية باركلى « أن مايوجد هو مايدرك » فلنقترب اذن من نقد مور التحليلى الدقيق لهذا القضية الأم .

إن هذه القضية تحتوى على عناصر غامضة ، يمكن تحديدها فى ثلاث رئيسية هى :

١ – مايوجد Esse

٢ – مايدرك Percipi

٣ – هو is وتمثل الرابطة بين الموضوع Esse ومايدرك Percipi لنترك الآن مايوجد ولننتقل على الفور إلى مايدرك . ويرى مور أن لفظ « مايدرك » هو لفظ يستخدم للدلالة على الاحساس Sensation ولكن أصحاب الاتجاه المثالى يرون أن هذا اللفظ لا يتضمن الاحساس وحده ولكنه يتضمن انماطا أخرى من العمليات الفكرية التى تسمى بالفكر Thought

وبهذا المعنى يرى المثاليون أن « ما يوجد هو ما يدرك » تعنى أن ما يوجد يجب أن يكون مجربا شعوريا فى الشعور أو فى الفكر .

والسؤال الذى يجب أن نوجهه هنا إلى المثاليين هو :

إذا لم يكن الشىء مجربا بالحواس أو بالفكر أى ليس مدركا فهل يمكن أن يكون موجودا ؟ ويجيب المثاليون أن ما هو غير مجرب بالحواس أو الفكر لايمكن أن يكون موضوعا object للفكر أو موضوعا للحواس على السواء ومن ثم لايمكن أن يكون موجودا . وهكذا يتوقف وجود الشىء على مثول الشىء للحواس أو للفكر ، فاذا لم يمثل الشىء للحس أو للفكر ما كان موجودا . وينتهى المثاليون إلى أن ادراك الشىء اذن أو مثوله يعنى وجوده فى نفس الوقت .

ويرفض مور ما إنتهى إليه المثاليون رفضا قاطعا وهو يقرر على عكس اتجاههم هذا أن الشىء يكون موجودا سواء أكان ماثلا للفكر أو الاحساس أو لم يكن ماثلا لهما معا أو لاحدهما . فالشىء يكون موجودا إذا كان ماثلا للحواس وهو يكون كذلك إذا لم يكن ماثلا لها . فاذا رأيت شيئا فهذه الرؤية تعنى وجود هذا الشىء ، ولكنك اذا أغمضت عينيك أو ذهبت بعيدا عنه فسيظل الشىء موجودا ، ولا يمكن إلا أن يكون كذلك . ونفس الأمر ينطبق على الفكر ، فاذا مثل شىء ما للفكر دل هذا على وجوده . ولكنه اذا لم يمثل بعد ذلك للفكر فهذا ليس بدليل على أنه غير موجود ، أى أن الشىء يكون موجودا سواء تمثله الفكر أو لم يتمثله .

ويتناول مور بمنهجه التحليلى الدقيق بعد ذلك الرابطة بين ما يوجد وبين ما يدرك فى القضية الباركلية Esse is percipi ويذهب إلى أن التحليل الدقيق لهذه الرابطة يكشف لنا عن ثلاثة معانى :

١ – أن هذه الرابطة قد تعني أن ما يوجد ليس شيئا أكثر من « ما يدرك » وأن ما يوجد تعني ما يدرك ، وأن ما يدرك يعني ما يوجد . وهكذا تكون الكلمتان مشيرتان إلى نفس المعنى ويربطهما رباط الذاتية Identity برباط وثيق ، ينتج عنه أن « ما يوجد » هو هو « ما يدرك » أو أن « ما يوجد » هو ذات « ما يدرك » أو أن ما يدرك هو مجرد ترديد وتكرار « لما يوجد » .

٢ – واذا رفضنا تلك الذاتية ، وذلك التطابق الكامل بين « ما يوجد » وبين « ما يدرك ». فان هذه الرابطة يمكن أن تعني من ناحية ثانية أن « ما يدرك » متضمن في « ما يوجد » بحيث يكون « ما يدرك » جزءا من « مايوجد » وهذا المعنى الثاني يشترط فيما يوجد أن يكون مدركا ، فهناك أشياء لا تدرك ولكنها تكون موجودة ، أى توجد أشياء لا تكون مدركة . واذا قبلنا هذا المعنى الثاني فاننا نستطيع أن نستنتج ثلاثة أمور هي :

ا – أن الحقيقة كل مركب ، وأن ما يدرك لا يمثل إلا جزءا فقط منها
ب – أن ما يخبر يشكل جزءا من هذا الكل المركب .
جـ – أنه ما من مرة تدرك صفة في شيء إلا وأنت تؤكد في نفس الوقت وجود هذه الصفة وهذا الشيء الذي انبثقت عنه الصفة .

ويرى مور أن هذا المعنى الأخير هو المعنى الصحيح ، إذ أن إدراكك لصفة ما يؤكد وجودها ، وأن إدراكك هذا لابد أن يكون صادرا عن شيء ما موجود في العالم الخارجي على عكس ما يذهب إليه أصحاب الاتجاه المثالي والذين قرروا أن الحقائق التي ندركها تكون في الذات وليست في الخارج .

٣ – والمعنى الثالث والأخير لهذه الرابطة هو أن « ما يوجد » يشير إلى « ما يدرك » بحيث أن « ما يدرك » يمكن أن يستنتج « مما يوجد » وبحيث يكون « ما يوجد » شيء ويكون « ما يدرك » صفة لهذا الشيء .

وينتهى مور من تحليله هذا للرابطة is إلى تقرير أننا حينما ندرك فاننا ندرك شيئا موجودا فى العالم الخارجى « وأن من الخطأ البالغ أن نخلط بين « ما يوجد » وبين « ما يدرك » أو أن نقرر أن هناك تعادلا وتوازنا كاملا بينهما:ان الادراك يتعلق بالذات ، وما يوجد يتعلق بالموضوع ، ومن الخطأ أن نربط بين الذات والموضوع ، وهنا يقرر مور أن هذه النقطة هى التى يقع فيها المثاليون ، وتكون مصدر كل الأخطاء لديهم ، ويرى أن على المثاليين أن يفصلوا دائما بين الذات وبين الموضوع أى بين الادراك وبين ما يوجد ، أو بين فكرة الاصفر أو الاحساس به وبين موضوع الاصفر . وينتهى مور إلى القول بأن الربط بين ما يوجد وبين ما يدرك دون أدنى تمايز هو نوع من الخلط والغموض والتناقض .

ويتساءل مور بعد ذلك عن ما هو الاحساس أو الفكر ؟ وهو يرى كما يرى الجميع أن الاحساس بالازرق يختلف عن الاحساس بالأخضر مثلا ، ومع ذلك فهما يشتركان معا فى نقطة مشتركة تجمع بينهما رغم إختلاف الأزرق عن الأخضر ، فما هى هذه النقطة المشتركة بينهما ؟

يجيب مور أن هذه النقطة المشتركة التى تجمع بين هذين الاحساسين المختلفين هى الشعور Consciousness وعلى ذلك يكون لدينا فى كل إحساس عنصران هما :

١ – الشعور الذى يتشابه فيه كل إحساس .

٢ – شىء آخر يعزى إليه الفضل فى إختلاف احساس عن آخر ، ويرى مور أن العنصر الثانى هو ما نسميه بموضوع الاحساس Object of Consciousness

إن الاحساس بالأزرق يتشابه مع الاحساس بالأخضر فى الشعور ، ولكنه يختلف عنه فى الموضوع ، إذ الأزرق موضوع للاحساس يختلف عن الأخضر

الذى يكون موضوعا آخر للاحساس . ويقرر مور أكثر من هذا أن الاحساس بالازرق يوجد أحيانا فى العقل ويمكن الا يوجد فى احايين أخرى ، وذلك إذا ما غاب عنا موضوع الاحساس به . ويرى مور أنه حينما يوجد إحساس بالازرق فإن علينا أن نميز بين :

١ – الشعور .
٢ – الازرق باعتباره موضوعا للشعور .
٣ – الموضوع والشعور به معا .

والشعور يختلف عن موضوع الشعور ، ومن ثم فلا يجوز أن نخلط بينهما ، ونقرر أن وجود الأزرق هو نفسه الشعور بالأزرق ، لأن مثل هذا القول يتضمن تناقضا وخلطا . فقد يوجد الواحد دون أن يوجد الآخر ، فالأزرق قد يكون موجودا ، ولا يكون الشعور به موجودا يقول مور :

> « فى كل إحساس ، وفى كل فكرة ، يجب أن نميز بين عنصرين : ا – الموضوع object الذى يختلف فيه فرد عن آخر . ب – الشعور Consciousness الذى يتشارك فيه الأفراد .. وحينما يحدث إحساس فيجب أن نميز بين متغيرات ثلاث : الموضوع وحده ، أو الشعور وحده ، أو كلاهما معا .. ويجب أن نميز فى كل حالة بين : ١ – الشعور أو الخبرة . ٢ – ما نشعر به ونخبره » .[1]

ويرى مور أن الاحساس يكون كليا بينما الشىء يكون جزئيا فاذا احسسنا بالأزرق مثلا فإن هذا الاحساس يكون كليا بينما يكون الشىء الأزرق جزئيا

Moore : Philosophical studies. ch : P. 20 - 21

وبهذا المعنى يختلف الاحساس بالأزرق عن حبر أزرق أو عصفور أزرق وهكذا .

وفيما يتعلق بالمعرفة يدعونا مور إلى ضرورة التمييز بين الشيء وبين معرفة الشيء وهذا التميز هام ويشابه تمييزنا بين المادة وبين العقل: المادة تمثل الشيء المادى والعقل يمثل معرفتنا بهذا الشيء المادى أو ذاك . اننا حينما نعرف - يقول مور نعرف شيئا ، وأن ما نعرفه لا يمكن أن يكون مطابقا أو مماثلا للشيء تماما . إن المعرفة عند مور تعنى ادراك ما هو واقعى موضوعيا بما هو كذلك . وعلى هذا النحو يدعونا مور إلى ربط معرفتنا بما هو واقعى ، وبما هو موضوعى ، وبما هو مادى والواقعى أو المادى أو الموضوعى يكون له وجودا خارجيا مستقلا تماما عن الذات أو عن العقل أو عن الشعور الذى يعرف ويدرك .

ويذهب مور إلى أن التحليل الدقيق للاحساس أو للفكر يبين لنا أن العنصر العام عند الجميع هو الشعور ، وأن الاحساس فى واقع الأمر ليس إلا حالة من المعرفة أو الخبرة أو الاهتمام بشيء ، واننا حينما نعرف أن الاحساس بالازرق موجود فإن ما نعرفه فى الحقيقة ليس إلا وجود اهتمامنا بالأزرق وهذا الاهتمام ليس مختلفا عن الازرق فقط ، انما هو متميز تماما وفريد فى علاقته بالازرق ، تلك العلاقة التى لا يمكن أن تكون هى الشيء أو جوهر المضمون أو جزء من مضمون جزء مضمون آخر .

وهكذا يكون الأمر عندما نحصل على معرفة فى عقلك بالأزرق ، فان هذا لا يعنى أن تحصل فى عقلك على شيء أو صورة يكون الأزرق مضمونها ، انك حينما تهتم بإحساس فليس معنى هذا أنك تهتم بصورة عقلية للشيء .. انك تهتم فقط باهتمامك بالازرق .

ان واقع الأمر عند مور هو أن المادة أو الموضوعات المادية هى أساس الادراك الحسى ، وأساس عملية الاحساس ، ولا يمكن أن نتوقف عند ذاتنا

ونحن نقوم بعملية الاحساس ، إذ الاحساس يفترض دائما وجود اشياء مادية أو موضوعات خارجية عن الذات وأنه لمن خطأ القول أن نقرر أن ما يوجد هو ما يدرك إذ أن الوجود شيء والادراك شيء آخر ، فلا ينبغى أن نخلط بينهما ابدا . وينتهى مور إلى رفض قضية باركلى التى استند عليها المثاليون ، ومادام قد رفض هو هذه القضية فإن كل ما يبنى عليها يكون مرفوضا كذلك . وعلى هذا النحو يرفض مور المثالية إبتداء من قضيته باركلى القائلة « أن ما يوجد هو ما يدرك » وما يترتب عليها من بناءات .

الفصل السابع
جان جاك روسو

أولا

جان جاك روسو
عصره وحياته وملامح شخصيته

١ - عصره وحياته :

حينما أتى جان جاك روسو إلى باريس عام ١٧٤٢ كانت هذه المدينة العريقة تحتل مكانة عالية آنذاك، إذ ظلت محتفظة بكيانها الثقافى ، بل ظلت هى المركز الثقافى الرئيسى لأوربا كلها . كما أن فرنسا ذاتها ظلت تحتل مركز الصدارة بين دول أوربا وذلك رغم اسراف وغزوات الملك لويس الرابع عشر .

كان لفرنسا دوى كبير فى الخارج . لكن هذا النجاح الخارجى لم يعوض الفشل الداخلى . كان هناك تنديد بالنظام القائم ، وساد التذمر أروقة برلمان باريس ، وشاعت ماتسمى بالافكار الخطيرة صالونات السياسة والثقافة والأدب ، ووجد من بين الناس من يحبون أفكار مونتسكيو ، ويتجهون بأنظارهم صوب انجلترا ، لمحاولة فهم الدستور البريطانى .. وبالجملة فقد بدأ تكوين تصور عام عما نطلق عليه بالسيادة الشعبية .

كانت السياسة والاقتصاد موضع إهتمام رجل التاريخ ، ولقد قبل روسو بعض الأفكار السائدة فى ذلك الوقت ورفض البعض الآخر ، وكثير منها لم يكن جديدا . أما رجال الدين فلقد طالبوا فى هذا العصر - وخلال الحروب الدينية - بحقوق الناس ، وفرض العقوبات على المارقين ، كما كان الأدب الكلاسيكى موجها فى تلك الفترة لتحقيق نفس الأهداف .

إلا أن أحد قساوسة سانت بيير أحدث نقلة هامة فى هذا المناخ كله . وذلك حينما أعلن أن الجنس البشرى ليس قديما وليس مشبعا بالخبرة ، لكنه لازال فى عهد طفولته محتاجا إلى إمكانيات كثيرة . إن الانسان الذى لم يفسده التعليم بعد - الانسان الذى لازال عقله صفحة بيضاء خالية أو خاوية من أى معرفة .. ذلك الانسان هو إنسان اليوم . والواقع أن الاعتقاد فى تقدم وكمال الجنس البشرى هزة بعمق تلك الحادثات والفواجع والكوارث التى لاتوصف والتى جرها علينا استخدام العقل فى الحربين العالميتين الأولى والثانية .

أما الفكر والنتاج العقلى والفلسفى ، فلقد كانت موضوع إهتمام طبقة الفلاسفة ، ولقد إستخدم هؤلاء الفلاسفة نوعا من السخرية اللاذعة ، والتهكم ، والحجج الفكرية لدحض النظم السياسية القائمة ، ومحاربة رجال الدين فى ذلك الوقت ، ومن أجل ذلك أتهم فلاسفة فرنسا فى ذلك العهد بتهمـــة الالحاد .

لقد رأت طبقة الفلاسفة أن الساسة ورجال اللاهوت هم منبع كل الشرور ، وأنهم يميلون إلى خداع الجماهير وإقناعهم بتصرفات ملكية فاسدة ، وخزعبـلات وخرافات كهنة مدلسن . وهم فى سبيل تحقيق مفاسدهم تلك يهاجمون العقل ، والحرية الفكرية ، والرأى السليم ويدعون إلى نوع بغيض من الدكتاتورية .

كان بيير بايل P- Bayle (١٦٤٧ - ١٧٠٦) المفكر النقدى الشاك رائد هذه الطبقة الفلسفية ، وعلى قمة العمل الذى شارك فيه زملاؤه . وهو دائرة المعارف Encyclopaedia . كان بايل عضوا بارزا فى هذا التجمع الواعى ، وكان روسو على علاقة وثيقة به . لكن تأثيرهم مع ذلك كان سلبيا . كان البعض منهم ماديا ، والبعض الآخر ملحدا ، ولم تكن لديهم أى خطة للاصلاح الاقتصادى ، أو السياسى . ومن هنا كان إنفصال روسو التدريجى عنهم .

إلا أن أعظم إسم فى تلك الفترة كان اسم فولتير Voltaire . الذى شد إنتباه القارىء لا الفرنسى فقط وإنما الانجليزى أيضا . ذلك أن فولتير حكى فى « خطاباته » - وهو عمل هام من أعماله - عن خبرته فى وطنه فرنسا . ويمكن القول دون مبالغة أو اجحاف أن فولتير كان موهوبا لكنه لم يكن عبقريا ، وكان عالما لكنه لم يكن حكيما .[1] « فقد كان يعبر عن آراء وأفكار من أعلى مستوى باسلوب سهل واضح براق ، وكان تأثيره فذا نظرا لصراحته

(1) Allem, e-L. : From Plato to Nietzcshe P. 134.

فى أمور كان يخشى غيره فض مكنونها »[1]

قدم روسو إلى باريس حيث صنع إسمه ، لكن مولده كان فى جنيف ، مع عام ١٧١٢ ، ولد جان جاك روسو عن أسرة متوسطة الحال ، عديدة الأفراد ، كان والده يمتهن بمهنة إصلاح الساعات . أما أمه فكانت إبنة قس بروتستانتى . ويذكر روسو فى إعترافاته أنه كان الثمرة التعسة لهذا الزواج حيث ولد بعد عشرة أشهر ضعيفا سقيما ، وكبدت ولادته حياة أمه ، فكان مولده أول ما حاق به من بؤس وفاقه .

كان والده قلق المزاج ، شرس الطباع ، همجى التصرفات ، دفع بابنه للعيش فى كنف رجل مهذب أهتم بتثقيف روسو وتهذيبه ، فغرس فى نفسه حب الفضيلة وكره الكذب واحترام المبادىء الأخلاقية ، كما علمه شيئا من اللغة اللاتينية . ولكن مالبث والده أن أعلن تذمره من هذا كله ، وأراد أن يعلمه مهنة فعهد به إلى أحد الحفارين ، وكان شابا فظا قاسيا ، صار يؤنب روسو ويضربه إذا تقاعس أو أهمل فى عمله . هرب روسو تاركا المدينة بأكملها ودخل فى كنف إحدى السيدات حيث إستطاع هناك متابعة مطالعاته ، فقرأ آثار الفلاسفة ، وأعلن انتسابه إلى الكاثوليكية فى مدينة تورين عام ١٧٢٨ . أخذ روسو يتقلب بعد ذلك فى خدمة الأسر الخاصة إلى أن انتهى به المطاف إلى مدينة باريس . وهناك راوده الطموح والأمل فنشر كتابا فى الموسيقى ، ثم عمل أمين سر سفير فرنسا فى البندقية .

ولما عاد إلى باريس عام ١٩٤٥ عاش فيها حياة عصرية كريمة ، صادق عددا من الفلاسفة ، ورجال الفكر والعلم والاقتصاد ، وأهمل تربية أولاده ، وعهد بهم إلى مؤسسة الأطفال اللقطاء ، وساهم مع بايل وفولتير وغيرهما فى تحرير الموسوعة الفلسفية .

---

(2) Willert, P.A. : Cambridge modern History. P. 10 F.

وفى عام ١٧٥٠ نشر روسو بحثا له أسماه « مقال فى العلوم والفنون » الذى فاز بجائزة « جمعية ديجون » فذاع صيته فى مختلف البقاع وتردد إسمه بين كافة الناس . ثم كتب بعد ذلك مقالا بعنوان « مقال فى التفاوت بين الناس ، نشره عام ١٧٥٤ ، وقبل ذلك كان روسو قد سافر إلى جنيف حين أعلن براءته من الكاثوليكية ، ثم تابع بعد ذلك نشر مؤلفاته الهامة الأخرى مثل إميل أو فى التربية ، وكتاب العقد الاجتماعى ، وهولويزا الجديدة ومؤلفات أخرى .

أصيب روسو بأمراض مختلفة ، وأنكرته السلطة فى باريس ، وهاجمته السلطات فى سويسرا وهولندا نظرا لما جاء فى كتاباته من مهاجمة للحكومات ودعوى لاقامة الحريات . وفى عام ١٧٦٦ ذهب إلى إنجلترا واتصل بهيوم ، وعاد إلى باريس فى ضيافة « مركيز فرنسى » ومات هناك عام ١٧٧٨ .

ب – روسو الانسان :

لا يوجد أصدق ولا أحسن تقديم عن روسو الانسان من ذلك الذى كتبه هو عن نفسه فى الاعترافات حيث يقول :

> « لقد عزمت على القيام بمشروع لم يسبقنى اليه أحد ، وحين يكتمل لا يكون له نظير أو مثل . إن غرضى هنا أن أقدم للإنسانية صورة صادقة عن الطبيعة ، والانسان الذى سأصوره لن يكون إلا أنا شخصيا .
>
> أنا ببساطة .. إننى أعرف ما فى داخلى وأفهم قرينى فى الانسانية ، لكننى صنعت بحيث لا أشبه أبداً أحداً قابلته ، بل إننى أخاطر بالقول بأننى لا أشبه أحدا فى العالم كله. ربما لا أكون الأفضل ، ولكننى مختلف . وسواء

أكسرت الطبيعة قالبي الذى شكلتنى فيه أو لم تكسره . فإن هذا الأمر لن يحل إلا بعد أن تقرأ كتابى .

سوف آت قدما الى الامام وكتابى معى لكى أقدم نفسى إلى قضاتى قائلا : هذا هو ما فعلته ، وإذا أتاحت لى الظروف أن استخدم بعض الزخارف التافهة ، فإنها ستكون فقط تشغل الفراغ الناجم عن تدهور الذاكرة . يمكننى ان أقبل كواقع ما هو ليس أكثر من إحتمال ، لكن لا يمكننى أن أقبل أبداً كحقيقة ما أعرف أنه كاذب . لقد أظهرت نفسى كما هى : دنيئة .. حقيرة حينما يكون سلوكى هكذا ، خيرة .. كريمة .. نبيلة .. حينما أكون كذلك . لقد كشفت سر روحى كما تبدت لى موجودا خالدا ، ومن ثم فلتدعون أقرانى فى البشرية إلى أن يجتمعوا ويستمعوا إلى اعترافاتى دعوهم يستاءون من سوء خلقى ، ويخجلون من اخطائى ، ولكن اتركوا كل واحد منهم يذيع ما فى داخله تحت عرش الملك ، فقد تجدون واحدا منهم يقول « لقد كنت إنسانا أفضل منه » .

يتضح من النص السابق عددا من الملامح الرئيسية التى تميز شخصية جان جاك روسو منها أنه يركز على ذاته أو محبا لذاته كذات فريدة مختلفة عن كل الذوات فى هذا العالم . ومنها أنه هو الذى صنع ذاته بذاته ، رغم ظروف نشأته المتواضعة ، ورغم القيود التى وضعها مامه الغير، ومنها أنه الانسان المخلص الذى يتخيل أن كل شيء سيكون مسموحا به اذا كان مقبولا ، ومنها أن الله

يراه كما يرى هو نفسه بكل الصدق والصراحة . والواقع أن ملامح شخصيه روسو لتكتمل اذا أكملنا قراءة حياته ورأينا فيها حماسه المبكر لكل ما هو كلاسيكى (العودة إلى القديم) تردده فى العقيدة ، عصبيته وعبقريته فى الآن نفسه ، حاجته إلى تعليم نظامى .

ولا شك أن تأثير روسو كان كبيرا ، أنه وجد كمفكر يعيش فى عصر العقل Age of Reason لكن كتاباته كانت ارهاصا أو تبشيرا بالحركة الرومانتيكية Romantic Movement ، ويمكن لنا أن نشير إلى ثلاث نقاط تتعلق بهذا الموضوع :

١ - إن الانتقال من عصر العقل إلى الحركة الرومانتيكية بواسطة كتابات روسو جعله ينظر إلى الفرد باعتباره قيمة فريدة فى ذاته . وهذا مبدأ رومانتيكى هام : الاشادة بالفردية والتركيز على الذات المفردة .

٢ - وظهرت النزعة الرومانتيكية فى كتابات روسو ثانيا فى محاولة التركيز على تحرير الحياة العاطفية والتعبير عنها . وهو اتجاه كان يخجل المفكرون فى عصر العقل من مجرد الاشارة اليه .

٣ - تركيزه الحار على الجمال الطبيعى ، وتصويره للظواهر الجمالية التى تحيط به مثل وصفه لبحيرة « لدمان » وإبرازه للجوانب الجمالية للقرويين فى إحدى القرى جنبا الى جنب مع بيان الحالة الانفعالية التى تتأثر بهذه النواحى الجمالية .

ثانيا

نظـرية روسو السياسيـة والأخلاقيـة والدينيـة

قرأ روسو ذات يوم إعلانا عن مسابقة دعت إليها أكاديمية ديجون فى الموضوع الآتى : هل عملت الفنون والعلوم على تنقية الأخلاق ؟ فأجاب روسو بالنفى فى بحث له أسماه « مقال فى العلوم والفنون » وضعه عام ١٧٥٠ ، وفاز بحثه بجائزة الأكاديمية المذكورة ، وذاع صيته فى مختلف البقاع ، وفى عام ١٧٥٣ أعلنت الجمعية ذاتها عن موضوع مسابقة أخرى يدور حول « أصل التفاوت بين الناس ، وهل التفاوت مشروع فى نظر القانون الطبيعى ؟ » فوضع روسو بحثاً جديداً أسماه « مقال فى التفاوت بين الناس » نشره عام ١٧٥٤ . كما نشر روسو بعد سنوات قليلة بعد ذلك كتبه السياسية الأخرى كالعقد الاجتماعى ، وأميل أو فى التربية ، وهو لويز الجديدة .

ولقد أوضح روسو فى مؤلفاته السابقة تصوره لحالة الطبيعة state of nature ، والعقد الاجتماعى social contract ، ورأيه عن السيادة والقانون sovereignty and law وعن الحكومة government وسوف نعرض هنا نظرية روسو السياسية فى ضوء العناصر السابقة ونضيف عليها مكانته فى النظرية السياسية.

، عن عناصر نظرية روسو السياسيه يمكن للقارىء أن يرجع إلى دراسه .Bouchard; M عن
، L'Académie de Dijon et le premier Discours de Rousseau (Paris 1950)
، Rousseau and the modern state (London 1934) عن Coblan; A. ودراسة
Rousseau and the idea of progress (Oxfore 1950) عن ، Green; F. C. ودراسة
Mossom; ودراسة Rousseau : Moralist (New york 1934) عن Hendel; ch ودراسة
عن Schinz; A ودراسة La religion de jean jacques Rousseau (Paris 1916) عن P
La عن Krafft; Q. ودراسة La pensee de jean jacques Rousseau (Paris 1929)
La عن Burglin; P. ودراسة ، La politique de jean-jaques (Paris 1958)
، ودراسة philosophie de l'existence de jean-jacques Rousscan (Paris 1952)
Vaughenlch ودراسة The origins of totalitarian Democracy عن Talmen; J.L.
(London 1952) The political writing of Rousseau, j.j. (Cambridge 1915 عن
(ولقد ترجم كتاب روسو العقد الاجتماعى إلى كل اللغات الحية تقريبا كما ظهرت دراسات عديدة تتناول
حياته ومؤلفاته بالشرح والتفسير نذكر منها دراسة .Cassirer; E عن The questions of
Rousseau- عن Chapman; J. ودراسة jean-jaeques Rousseau (New york 1954)
= عن روسو Groethuysen; B. ودراسة Totalitarian or Liberal (Newyork 1956)

١ - حالة الطبيعة :

يرى روسو فى بحثه المسمى « مقال فى العلوم والفنون » أن حالة الطبيعة الأولى كان يسودها الخير والسعادة والفضيلة ، وأن الشرور والآثام والكذب والرياء ما هى إلا سمات المجتمع المتحضر . وهو يقسم بحثه هذا إلى قسمين ، يبين فى أولهما أن الآداب الظاهرة فى المجتمع المدنى ، والرقة والأدب فى المعاملة الحاضرة بين الناس إنما تخفى وراءها عادات قاسية وأخلاقا وحشية ، ويرى أن العلوم والفنون هى المسؤولة تاريخياً عن ازدهار الكذب ، وذيوع الرياء ، وانتشار التملق والخداع . وأن الانحطاط الخلقى ينمو باطراد كلما نمت المدنية وارتقت الحضارة ، وإبتعد الانسان عن حالة الطبيعة . ويستدل روسو على صحة دعواه بالمفاسد والنواحى اللاأخلاقية واللامساواة التى ظهرت فى الامبراطورية الرومانية والحضارة الفرعونية ، والمملكة الفارسية القديمة والصين واسبارطة وأثينا وغيرها .

وفى القسم الثانى من بحثه هذا يرى أن العلوم والفنون عودت رجال العلم والأدب والفن على البطالة والتقاعس ، وأن الترف يزداد بارتقاء العلوم وإزدهار الفنون ، فينتشر حب الأشياء الكمالية ، ويعم فساد الأخلاق ، ومن شأن الترف أنه يمحى الخصال العسكرية ، ويقضى على الصفات الأخلاقية . وينتهى روسو من بحثه هذا إلى القول بأن خير وسيلة للقضاء على مساوىء العلوم والفنون هى العودة إلى أحضان الطبيعة وتلمس الفضيلة فى ثناياها . إن الفضيلة فى نظر روسو هى العلم الأسمى الذى يزين النفوس الساذجة ،

= (باريس عام ١٩٤٩) ، ودراسة .Jesephsen; M عنه (نيويورك ١٩٣١) ، ودراسة .Morley; J عنه والتى ظهرت فى مجلدين فى نيويورك عام ١٨٩٦ ، ودراسة .Mowat; R. B عنه والتى ظهرت عام ١٩٣٨ فى لندن ، ودراسة Vuilliamy عنه (لندن ١٩٣٩) ودراسة Jean Starobnski عنه (باريس ١٩٥٨) ، ودراسة .Meme; M عنه (باريس ١٩٥٧) ، ودراسة .Guéhemno; J عنه فى مجلدات ثلاثة (باريس ١٩٤٨ - ١٩٥٢) ، ودراسة .Mormet; D عنه (باريس ١٩٥٠) ودراسة .Gerin; R عنه (باريس ١٩٣٠) ودراسة Fabre; J عنه (باريس ١٩١٢) وذلك عد دراسات أخرى لاتعد ولاتحصى .

والأرواح البسيطة ، التى تحيا فى عالم الطبيعة الأولى . يقول روسو « أيتها الفضيلة ؛ أنت علم رفيع تحفل به النفوس البسيطة ، هل ثمة حاجة إلى هذا العناء الشديد ، وهذا العنت الشديد ، وهذا العنت كله حتى نعرفك ؟ أليست مبادؤك مطبوعة فى القلوب كل القلوب ؟ ألا يكفى فى تعلم قوانينك أن يخلو المرء إلى نفسه ، ويصغى إلى صوت الضمير فى صمت الأهواء ؟ » .

ومعنى هذا أن الفضيلة تميز حالة الطبيعة الأولى وهى مطبوعة فى كل القلوب ، وأن امتهان الفضيلة لم يكن موجوداً فى حالة الطبيعة الأولى ، وإنما ظهر بظهور المجتمع المدنى .

من امتهان الفضائل ، وتقدير المواهب ، ولد التفاوت بين الناس ، وقد بحث روسو « أصل التفاوت بين الناس » فى مقال خاص أوضح فى مقدمته أن حل هذه المشكلة يشترط البدء بتمييز حالة الطبيعة عن الحالة الاجتماعية ، وأوضح أنه يخاطر ببعض التوصيات التى افترضها لكى يلقى نورا على هذه المشكلة مع أنه من العسير « أن يفرق فى طبيعة الانسان الحاضرة بين ما هو طبيعى وبين ما هو صناعى ، وأن تعرف جيداً الحالة الطبيعة لأنها ربما لم تكن موجودة ، وربما لم توجد ، وربما لن توجد مطلقا ، مع أنه من الضرورى أن نكون عنها معارف شديدة وصولا لحسن الحكم فى حالتنا الراهنة »[1] . فحالة الطبيعة إذن عند روسو ليست إلا مجرد افتراض افترضه لكى يستطيع التوصل إلى الحكم على حالة المجتمع المدنى .

تغنى روسو بالانسان الطبيعى الطاهر وقال « إننا ما دمنا لا نعرف الإنسان الطبيعى ، كان من العبث أن نحاول تعيين القانون الذى فرض عليه ، أو القانون الملائم لنظامه ، وكل ما نستطيع أن ندركه بوضوح كامل حول موضوع هذا القانون هو ضرورة حدوثه بصوت الطبيعة من فوره ليكون طبيعيا ، وضرورة خضوعه من يلزمه له مع علمه بهذا – ويخلص روسو – إلى أن جميع الكتب

(1) Rousseau : Discours sur l'inégalitè preface.

العلمية لا تعلمنا غير رؤية الناس كما صنعوا أنفسهم؛ ولكننا لسنا ملزمين بأن نجعل من الإنسان فيلسوفا قبل أن نجعل منه إنسانا »[1] .

والانسان الطبيعي لا يستطيع أن يقاوم دافع الرأفة الباطني مطلقا ، ولذا فهو لا يؤذي أي إنسان آخر ، ولا يؤذي أي كائن ذي إحساس أبدا .

التفاوت في الجنس البشرى نوعان : إحداهما طبيعى لأنه يعود إلى الطبيعة ، ويقوم على إختلاف الأعمار والصحة وقوة البدن وصفات النفس أو الروح ، والآخر أدبي أو سياسي لأنه يتوقف على التعاقد أو الاتفاق ويتألف هذا النوع من مختلف الامتيازات التي يتمتع بها بعض الناس إجحافا بالآخرين كأن يكون أكثر من هؤلاء ثراء أو نفوذا أو أن يكون في وضع ينتزع فيه الطاعة . ويصرح روسو بأنه من العبث أن نسأل عن مصدر التفاوت الطبيعي لوجود الجواب في تعريف الكلمة ذاتها ثم يقول « بما أن موضوعي يهم الانسان على العموم ، فإنني سأحاول انتحال لهجة تلائم جميع الأمم ، وأفترض نفسي في مدرسة أثينا مكررا دروس أساتذتي ، متخذا أمثال (أفلاطون) و (اكزينوقراط) قضاة ، والنوع البشرى مستمعا ، فيا أيها الانسان ، كن من أي بلد شئت ، ولتكن آراؤك كما أردت ، واستمع ، فهذا هو تاريخك كما أرى قراءته ، لا في كتب أمثالك الذين هم كاذبون بل في الطبيعة التي لا تكذب مطلقا »[2] .

على هذا النحو ينطلق روسو من افتراض حالة الطبيعة ، ويرى أنه افتراض عقلي لا يكترث بالحقيقة التاريخية ومع ذلك فهو أكثر نفعا من وقائع التاريخ ، ثم يمضي في بيان آرائه فيقسم رسالته أيضا إلى قسمين : يوضح في القسم الأول منهما أن الانسان كان يعيش متوحدا في الغاب ، يتمتع بجسد مرن قوى ،

(1) Ibid : préface.

(2) Ibid : préface.

وبحركة تنقذه من مخالب الحيوان المفترس . كان لا يحتاج إلى علاج ولا طبيب ، لأن النوع البشرى ليس أسوأ من جميع الحيوانات الأخرى فى هذه الناحية . وكانت صحته لا تعتل فى الواقع إلا بالاسراف فى تناول الطعام ، أو بممارسة ميول مصطنعة تجهد جسمه وعقله .

كان الإنسان الأول هانئا سعيداً ، لم يعرف القيود ولا الحواجز ، ولم يصطنع الرياء ، كان يتصرف بتلقائية وحرية ، ولم يكن له مسكن واحد ثابتا ، ولا لغة ، كانت صرخاته الغريزية تغنيه عن الألفاظ والكلمات . ولقد علمت الطبيعة الانسان كل ما يريد أن يتعلمه ، ومنحته بكل ما يريد أن يمتلكه أو يستخدمه[1] . لم يكن الإنسان الأول محتاجا إلى معونة الآخرين ، ولم يكن جبانا يرهب كل قوة حوله كما ذهب مونتسكيو ، ولم يكن وحشا أنانيا يحارب الجميع كما ذهب إلى ذلك هوبز[2] ، إن الحرب والخوف والأنانية لم تظهر إلا فى حالة المجتمع المدنى ، وذلك لأن الحياة البسيطة ، المنعزلة ، الغريزية ، التلقائية للانسان الأول لا يمكن أن تتضمن هذه الشرور[3] .

لم يكن الإنسان الأول بحاجة إلى العقل أو التفكير ، لقد أعطته الطبيعة كل ما يحقق رغباته الغريزية ، والطبيعة تضاد العقل وتكرهه يقول روسو « إذا كانت الطبيعة قد أعدتنا لكى نكون أصحاء ، فإننى أكاد أجرؤ على القول بأن التفكير مضاد للطبيعة ، وأن الانسان الذى يفكر مخلوق فاسد Corrupt Creature »[4]

لم يضل الانسان الأول ، لأن خياله لم يزين له أمرا ، ولم يدفعه قلبه إلى طلب شيء ، ولم تنشأ الحاجة إلى تغير حالة الطبيعة إلا من الاحتكاك بالآخرين واستعمال الكلام.وعلى الرغم من صعوبة المسألة وغموضها ، فإن من الثابت

(1) Maxey : Political philosophies. p. 350.

(2) Dunning : A history of political theories Book IIp. 8.

(3) Ibid p. 9.

(4) Rousseau : Discours sur l'inégalité pt 1.

فى نظر روسو أن نمو الذكاء وتكامل العقل ، مرتبطان بنشأة اللغة .

لم يتصف الناس فى حالة الطبيعة بالصلاح ولا بالاطلاح ، ولم تكن لهم فضائل ولا رذائل، وإن هوبز يخطىء حين يعتبر حالة الطبيعة حالة طمع وكبرياء وحرب ، والحق فى نظر روسو أن الانسان الأول ، الانسان الوحشى كان هانئا سعيدا ، كان كل ما يعرفه من الكون هو الغذاء والأنثى والنوم ، وكان كل ما يخافه من الشرور هو الألم والجوع ، وأقول الألم ، لا الموت ، لأن الحيوان لا يعرف ما الموت مطلقا ، فمعرفة الموت وأهواله هى من أول ما اكتسبه الإنسان بابتعاده عن الحالة الحيوانية »(1) .

كانت حاجات الإنسان الأول قليلة محدودة ، وكان إرضاؤها سبلا سريعا ، وكان كل إنسان مساويا لكل إنسان ، يقول دانتج « امتازت الحالة الطبيعةبالمساواة التامة ، ولم يكن ثمة تمييز أو تفاوت بين فرد وآخر »(2) ويقول Maxey « كان الناس يتمتعون بالمساواة لأن علاقاتهم كانت قليلة محدودة »(3) .

كان الإنسان فى حالة الطبيعة طبيعيا ، تأخذه الشفقة من رؤية كائن شاعر ، ولا سيما من أبناء جنسه ، يتألم ويتعذب ، لم يكن يشعر حينئذ بالتفاوت إلا قليلا ، بل إن تأثير التفاوت كاد أن يكون معدوما . ولكن بذور التفاوت كانت مهيئة للظهور ، عندما تغلغلت إلى الانسان فكرة الاجتماع . وكان من الجائز فى جميع الأحوال ألا يتحقق التفاوت ، وألا يقام المجتمع ، وألا تنمو هذه البذور ، وأن يبقى الانسان على حالته الأولى ؛ حالة الحيوان السعيد ، إلا أن طائفة من الأسباب تألبت جميعها على ظروف عيش الانسان ، فتحولت حياته من طور الطبيعة إلى طور الحياة الاجتماعية ، فصار الانسان شريرا منذ أن صار كائنا اجتماعيا .

(1) Ibid : pt. 1.

(2) Dunning : A history of political theories. Book II p. 9.

(3) Maxey : political philosophies. p. 351.

وقد إستهل روسو القسم الثانى من بحثه هذا بقوله « إن أول إنسان سور قطعة من الأرض وقال (هذه الأرض لى) ووجد حوله إناسا بلغت سذاجتهم درجة تصديقه كان هو المؤسس الحقيقى للمجتمع المدنى ، وكم من جريمة وحرب وقتل وبؤس وهول كان من الجائز أن يوفرها على البشر ذلك الشخص الآخر الذى كان يستطيع أن يخلع الأوتاد ، ويرفع الحواجز ، ويملأ حفره الحدود ، ويهيب بالناس قائلا (إحترسوا من الإصغاء إلى هذا الدجال ، وحاذروا أن تصدقوا مزاعمه الباطلة ، أنكم تضلون أيما أضلال إذا نسيتم أن الثمرات كلها للجميع ، وأن الأرض ليست مزرعة لإنسان) »[1] .

ثم يبين روسو الأسباب الطارئة التى أسهمت فى تحول الإنسان إلى حياة المجتمع ، ويرجع بعض هذه الأسباب إلى عوامل طبيعية مثل البرد القارس ، والقيظ المحرق ، والجدب . فقد أضطرت هذه المؤثرات الانسان الأول إلى التعاون مع بنى جنسه تعاونا موثوقا كان غرضه النجاح فى الصيد برا وبحرا والتآزر لتوفير الغذاء وتأمين القوت ، ثم أسهمت الزلازل والفيضانات فى قلب هذا الاجتماع المؤقت اجتماعا دائما . ولما اخترع البشر لغة الكلام ، وظهرت فكرة التملك ، برز الحسد وصار الشر متأصلا ، وأمسى التفاوت بين البشر مستشريا ومستعصيا .

إلا أن فكرة التملك لم تظهر إلا نتيجة تطور بطىء طويل ، وقد سبقها إلى الظهور أنواع أخرى من التفاوت الغامض أخذت تنساب كلها فى المجتمع البشرى ، فرأى الناس مثلا أن اجتماعهم على هيئة عائلات ينفعهم ، فكانت فكرة العائلة طليعة التملك أو الملكية . ثم لما ازدادت العلاقات ، حاول الكثيرون نوال تقدير الغير ، وإثارة إعجابهم عن طريق تحقيق التفوق . وكان فى وسع الناس حينئذ أن يظلوا أحرارا أصحاء سعداء صالحين ، ولكن الزراعة والتعدين عجلا مسيرتهم نحو التفاوت والبؤس وانقطاع المساواة . يقول دانتج « ولما تزايد البشر ، عجلت ظروف التربة ، والمناخ ، وسائر العوامل الجغرافية

(1) Rouoseau : Discours sur l'inègalité pt II.

الأخرى على التفاوت فى السلوك والعادات .. فتميز سكان المناطق الساحلية بالصيد بحرا ، بينما عمل سكان الغابات على الصيد برا ، ومع اكتشاف النار صدفة ، راح الناس يستخدمونها ، فظهرت الآلات الحجرية والمعدنية ، وتحرك التقدم الاقتصادى ، وشيدت الأكواخ واتخذها الناس مأوى ثابتة ، وساعد هذا على تكوين العائلات ، وتنظيم الملكيات وبدأ ناقوس الموت يعلن نهاية المساواة بين الناس ، وقيام التنظيمات الاجتماعية ، فزادت العلاقات بين الناس ، وظهرت أفكار المنافسة والتفضيل والتفوق ، فذاعت الشرور ، وانعدم التسامح بين الناس»[1]. ويقول Maxey «وحينما كثرت العلاقات بين الناس ، ظهر من بينهم الأقوى والأكفأ والأمهر .. وتمرس أولئك بفنون لم يقوى عليها الأضعف والأقل كفاءة ومهارة ، فتميزوا وتفرقوا ، وأصبحوا أكثر غنى من بقية الناس . وهنا أقنع الأغنياء الفقراء على الاتحاد وتكوين المجتمع وإرساء أسس الدولة لا لحماية الضعفاء ولكن لكى يكتسب الأغنياء شرعية رسمية فى السيطرة على الفقراء»[2] .

إلا أن الانقلاب الأكبر فى حياة الناس قد نجم عن إنتشار الزراعة ، واكتشاف التعدين ، فلقد نجم عن زراعة الأرض تقسيمها وتوزيعها ، ونشأ عن التعدين أن الناس الذين كانوا يعملون فوق الأرض أصبحوا ملزمين بالعمل فى باطنها من جهة ، ومرغمين من جهة أخرى على إستبدال الطعام بالحديد ، وأدى تفاوت الناس الطبيعى بالقوة والمهارة إلى تفوق اجتماعى مماثل فى تفوق الأقوى وسيطرة المهرة والأكفأ ، فانطلقت الأهواء من معاقلها وظل الأمر على هذا المنوال حتى شعر الناس يوما بأن مصلحتهم الخلاص من هذه الفوضى ، ووضع حد لها ، فقيدوا بقيود الحق ما كان مكتسبا بالقوة وحدها ، وأصطلحوا عندئذ على تثبيت القوانين وتنظيم المجتمع وهكذا ، فبظهور فنون الزراعة والتعدين « أصبح كل فرد فى حاجة إلى عون الآخر ، وأوضح التعاون

(1) Dunning : A history of Political theories. Book III p. 9.

(2) Maxey : Political philosophies p. : 5I.

بين الناس أن بينهم تفاوتا فى المهارة والقوة ، فحظى الأقوى منهم بكمية أكبر من العمل ، وأنتج المهرة منهم إنتاجات أكثر ، فظهر الغنى والفقير ، وهما أصل كل أشكال اللامساواة[1] .

نعم إن الاجتماع شر ، وينبوع شر ، فالأنانية والفنون ، والحرب ، والرق ، والرذيلة ، لا وجود لها فى الناس إلا إذا كانوا فقط كائنات تميل إلى الاجتماع ، تعيش مع بعضها البعض فى مجموعات صغيرة أو كبيرة أو مجتمعات متخلفة أو متحضرة ، وإذا كان الاجتماع شر ، وينبوع الشر ، أتنهدم إذن المجتمعات لكى نعود إلى حالة الطبيعة الأولى ؟ وكيف تتم عملية الهدم هذه ؟ وما هو السبيل ؟

إن روسو يدعونا إلى العودة إلى الطبيعة Back to nature ، فلقد أوضح روسو فى كتابه « إميل أو فى التربية » أن الرجوع إلى الطبيعة هو الحكمة ذاتها . وأن أول نقطة فى الإصلاح سواء أكان إصلاحا سياسيا أو إجتماعيا أو أخلاقيا أو صحيا أو تعليميا هى العودة إلى الطبيعة وإتباع قوانينها[2] .

أراد روسو أن يجد اسلوبا تربويا يحفظ على تلميذه « إميل » خصال البراءة والطهارة وفضائل حالة الطبيعة ، فأوضح أن الانسان فى حالة الطبيعة لا يرتبط بالناس بل بالأشياء ، ومن ثم لابد من الحرص على بيان تأثير الأشياء وحدها وليس الأفراد . ومن هنا استنتج روسو أن ارتباط الانسان بالأشياء والذى يضمن حريته ويحفظها ، يحتم على المشرعين أن يضعو القانون فى الحالة الاجتماعية موضع الأشياء فى حالة الطبيعة ، من غير أن يضعوا الإنسان موضع الأشياء ، فإذا كانت قوانين الأمم ثابتة مثل قوانين الطبيعة ، وكان ثبوتها قويا لا يقهر ، ولا يستطيع أى فرد تجاوزها والتغلب عليها ، صارت علاقة الناس بعضهم ببعض داخل المجتمع ، كعلاقة احدهم بالأشياء فى حالة الطبيعة ، وهذا يعنى تحويل الإرادات الخاصة للأفراد إلى إرادة عامة واحدة تعلو على إرادات

(1) Dunning : A history of political theories Book III p. 10.

(2) Maxey : Political philosophies p. 351.

الأفراد .

ولكن روسو فى كتاب العقد الاجتماعى ، يرى أن معنى هذا ليس هدم المجتمع المتحضر ، ولكنه يعنى بالضبط تلمس الطبيعة وقوانينها فى ثنايا المجتمع[1] وبمعنى آخر فقد رأى أنه من الاستحالة العودة إلى حالة الطبيعة بالنسبة للمجتمع المتحضر ، فالعصر الذهبى للمساواة والعدالة هو حلم جميل ، ولكنه لا يمثل أمنية قابلة للتحقيق[2] ، ومع ذلك يمكن أن نعتبر حالة الطبيعة كمعيار ثابت تصحح على إساسه حالة المجتمع المتحضر ، وننطلق منه نحو بناء إجتماعى أقرب ما يكون إلى السلامة .

٢ - العقد الاجتماعى :

كان لابد إذن من البحث عن شكل للوحدة أو الاجتماع من شأنه أن يحمى ويقى شخص كل عضو وأمواله .. شكل للوحدة يكون فيه كل عضو وقد اتحد مع الأعضاء الآخرين غير خاضع مع ذلك إلا إلى نفسه ، ويظل متمتعا بالحرية التى كان يتمتع بها من قبل . تلك هى المشكلة الحقيقية والرئيسية التى يبحث العقد الاجتماعى عن الحل الصحيح لها .

فكأن العقد الاجتماعى هو الذى ينهى عهد الفطرة ، ويعمل على إنشاء المجتمع حيث تصبح السيادة والسلطان من حق المجموع ككل لا من حق فرد واحد من الأفراد على حدة ، إذ ينزل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع كله حينما ينطق بالصيغة التالية :

« يضع كل منا شخصه ، وجميع قوته ، وضعا مشتركا تحت السلطة العليا للارادة العامة ، ونستقبل بصفتنا الجماعية كل عضو كجزء لا يتجزأ من

(1) Dunning : A history of political theories Book III p. 13.

(2) Maxey : Political philosophies p. 351.

الكل »[1] .

وينتج عن هذا أن للارادة العامة La volonte générale وحدها الحق فى قيادة قوة الدولة وتوجيهها نحو الغاية التى أنشىء من أجلها النظام السياسى وهى الصالح العام . والارادة العامة هى إرادة الأفراد فى جملتهم ، وهى ليست مجموع إرادت الأفراد ، ولكنها روح عامة تعبر عن الصالح العام ، وهى وحدها مصدر القانون ولها السلطة المطلقة دون وجود أى واسطة أو ممثلين ، لأن علاقة الأفراد بالدولة يجب أن تكون مباشرة ولكن السلطان الذى يمارس السلطة العامة له حدود لا يجب أن يتعداها ، لأن كل فرد عندما تنازل للهيئة الاجتماعية عن حريته وماله من حقوق إنما كان يهدف إلى توجيه كل ذلك للصالح العام الذى يعد صالحه هو نفس الوقت ، وعلى ذلك فالهيئة الاجتماعية يجب إذن أن توجه سلطاتها إلى كل ما فيه مصلحة الشعب ، وكل ما يتمشى مع نصوص العقد الاجتماعى . ومن ثم فالسلطان لا يستطيع مثلا أن يكسر مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين . وكذلك لا يمكنه الاعتداء على الحريات أو تقييدها بسبب لا يمت للصالح العام بصلة ؛ وهو حين يفعل ذلك لا يعبر عن الإرادة العامة general will أو عن الشعب .

وتتحقق المساواة فى ثنايا العقد الاجتماعى ، لأن الأفراد بردهم أنفسهم وكل حقوقهم إلى المجتمع ، يعودون إلى نقطة الصفر ، وتتحقق المساواة التامة بينهم ، كما أن إتحادهم يكون كاملا بالاطلاق ولا يسمح بأى أفضلية لأى فرد[2] وهكذا تتحقق المساواة التامة ، كما تتحقق الحرية لأن روسو يتبع النص السابق بنص آخر يقول فيه :

« ولما كان كل شخص يضع نفسه للجميع ، فإنه من ثمة لا يضع نفسه لأى شخص آخر »[3] .

(1) Rousseau : contract social 1. VI.

(2) Dunning : A history of political theories, Book III p-18.

(3) Rousseau : contract social 1. VI

أى أنه يستحيل أن يضع الانسان حريته تحت تصرف شخص أو فرد أو ملك أو سلطان والنتيجة هى حصوله على الحرية العامة . فثمة فرق إذن بين أن يتقيد الانسان بانسان آخر ، وبين أن يتقيد بالكل الذى هو جزء فيه »[1] .

قسم روسو مؤلفه العظيم « العقد الاجتماعى » إلى أربعة كتب ، يضم كل كتاب منها عددا من الفصول ، وقد استهل الفصل الأول من الكتاب الأول بقوله الشهير :

« يولد الانسان حرا ، ولكننا نجده فى كل مكان مكبلا بالحديد . هذا إنسان يحسب أنه سيد الآخرين ، وهو أكثر منهم عبودية وأعظمهم مذلة . كيف حدث هذا التغير ؟ لا أعلم . وما الذى جعله تغيراً مشروعا ؟ اعتقد أنه فى وسعى الأجابة على هذا السؤال الأخير »[2] .

ويرى روسو أن المجتمع السياسى لا يقوم على أساس القوة ، ولا على أساس الحق الطبيعى لأن إصطلاح « حق الأقوى » اصطلاح متناقض لا معنى له يقول روسو « إننى إذا نظرت إلى القوة وحدها ، وعنيت بإيضاح النتائج المرتبطة بها وجدت أن شعبا يحسن الصنع إذ إضطر إلى الخضوع فخضع ، ولكنه يحسن الصنع أكثر وأكثر إذا ما استطاع خلع النير فخلعه ، إنه يستعيد حريته بالحق عينه الذى سلبه إياها »[3] نعم إن النظام الاجتماعى حق مقدس يصلح قاعدة للحقوق جميعاً ، ولكن هذا الحق ذاته لا يصدر البتة عن الحالة الطبيعية وإنما يستند إلى اتفاقات عقدت بين الناس وإن تعذر على أى اتفاق إرغام أى إنسان على أن يكون عبد إنسان آخر . فإذا « أدركنا أنه ليس لإنسان سلطان على أخيه الانسان ، وأدركنا أن القوة لا يمكن أن تخلق حقا ، عرفنا أن السلطة الشرعية بين الناس إنما تقوم على إتفاقات عقدت بينهم .. وأن صاحب القوة

(1) Ibid : 1-VII

(2) Ibid : 1-i

(3) Ibid : 1-i

العليا . أى الأقوى بين الناس . لا يمكن أن يؤتى من القوة ما يكفل له السيادة دائما ، اللهم إلا إذا قلب (القوة) (حقا) واتخذ (الطاعة) (واجبا) »[1] وهذا محال لأن الخضوع للقوة حكم ضرورة ، ولا يمكن أن يكون واجبا لأنه ليس بالعمل الإرادى الحر « فنحن إذا لم نكن مجبرين على الخضوع ، فليس ثمة (التزام) يضطرنا إليه ، وإن القوة ، من ثم ، لا تخلق حقا »[2] .

من المستحيل أن يكون الإنسان عبدا حتى ولو أراد ذلك . يقول روسو :

لا نستطيع أن نقر أى تنازل اختيارى عن الحرية وما القول بأن من الناس من يهب نفسه للغير دون مقابل إلا سخف وهراء غير معقول .. ولو فرضنا إنسانا يهب للغير نفسه ، فإنه لا يملك أن يهب أبناءه لأنهم يولدون أحراراً ، وحريتهم ملكهم ، وليس لأحد حق التفريط فيها .. بل إننا إذا تصورنا أن الانسان قد يتنازل عن حريته لسواه ابتغاء العيش ، فلأى شيء يتنازل شعب بأسره لملك أو سلطان ؟ إن الملك أبعد من أن يمد رعاياه بالقوت والعيش ، لأنه هو نفسه يستمد عيشه منهم »[3] .

ليس ثمة تعاقد أو تعهد أيا ما كان يبيح أن يسترق إنسان إنسانا ، ولكن ثمة حاجة انبثقت من ضرورة تعاون الناس فى سبيل مقاومة قوى الطبيعة ، ودفعت الناس إلى تعاقد أولى لا يرتكز إلى القوة ، هو العقد الاجتماعى الذى يهدف إلى تكوين « نوع من المشاركة ، يحمى بكل قوى المشتركين فيه مجتمعه - شخص وثروة كل عضو فيه ، ويذود عنهما ، على وجه يمكن كل فرد ، رغم اتحاده مع سائر الأفراد ، أن يظل فيه حرا كما كان ، لا يطيع إلا نفسه ، ويؤلف فى الوقت ذاته جزءا لا يتجزأ من المجموع »[4] .

---

(1)Ibid : L. i
(2) Ibid : L. i
(3) Ibid : L. i
(4) Ibid : L. i

لا يوجد إلا عقد واحد ، وميثاق وحيد ، هو ميثاق الجميع مع الجميع ، واستسلام الإرادات الفردية كلها لارادة عامة واحدة . والقانون هو التعبير عن هذه الإرادة العامة ، ولا سيادة إلا سيادتها على شرط أن تنتج عنها قوانين صالحة تستهدف المصلحة العامة ، مصلحة جميع المواطنين ، وألا تعارض هذه القوانين قوانين الطبيعة وفوائدها ولذا يمتنع على أى قانون أن يضطهد المواطن بوجه من الوجوه .

الإرادة العامة الكلية إرادة مستقيمة دائما ، إنها إرادة الشعب كله ، والشعب لا يريد إلا المنفعة العامة ، ومن خرج عن الخضوع لها أرغمه المجتمع على ذلك . يقول روسو :

« لكى لا يكون العقد الاجتماعى مجرد صيغة جوفاء ، فإنه ينطوى ضمنا على التعهد الوحيد الذى يدعم سائر التعهدات ، ألا وهو أن كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة ، فإن المجتمع كله يضطره إلى الطاعة .. ولا يعنى ذلك إلا أنه يجبر على أن يكون حرا »[1] .

حقا إن الإنسان يفقد فى العقد الاجتماعى حريته الطبيعية ولكنه يحصل لقاء ذلك على حرية مدنية ، أو حرية سياسية واجتماعية ، كما يستفيد حق تملك ما يملك . أنه يفقد حريته الذاتية الأنانية لكى يحصل على الحرية المعنوية العاقلة .. حرية المجتمع بأسره . وما المجتمع هنا سوى هيئة معنوية أو « شخص عام » تبدأ فى نطاق وجوده الحياة الأخلاقية كلها ، وتظهر فى مجاله فكرة الحق الصحيح ، كما أن اتساق الناس فى المجتمع يوفر « مساواة أدبية وشرعية تعوضهم عن الفوارق المادية أو الجسدية التى قد تفرضها الطبيعة عليهم .. ومن ثم فإن أولئك الذين يتفاوتون قوة أو ذكاء ، يمسون متساوين بالحق الوضعى ، الحق القانونى ، وهذه المساواة تبقى – فى ظل الحكومات الفاسدة – مجرد وهم

---

(1) Ibid : L.i

خادع ، لايؤدى إلا إلى استمرار المعوز فى فقره ، والغنى فى المركز الرفيع الذى ناله بالاستغلال .. وتكون القوانين عندئذ نافعة لمن يملك دائما .. ضارة بمن لايملك »[1] .

٣ – السيادة والقانون :

جمع روسو فى نظريته عن السيادة بين ذلك الجانب الدقيق الذى حدده هوبز بدقة عن هذا المفهوم ، وبين مشاعر لوك المؤيدة للحرية ، وحاول إيجاد مفهوم جديد للسيادة تمتزج فيه الحرية بالسيادة امتزاجا غريبا[2] . إذ يرى روسو فى الكتاب الثانى من العقد الاجتماعى أن الشعب هو السيد بالتعريف ، وأن سيادته لاتباع ولاتشترى وغير قابلة للتحويل ، أو التصرف فيها Inalienable لأنها لا ترتبط بالوعود ، وليس فى وسع الشعب أن يتنازل عن السيادة ، أو أن يتخفف بها . وهذه السيادة وحدة لاتتجزأ ، وكل لاتنفصم عراه ، ولذا فهى غير قابلة التقسيم Indivisible يقول روسو « إما أن تكون السيادة عامة أولا تكون ، أى أنها إما أن تكون إرادة الشعب ، أو إرادة جزء منه ، فى الحالة الأولى تكون الإرادة عملا من أعمال السيادة ويتكون عنه القانون ، وفى الحالة الثانية لاتكون سوى إرادة خاصة أو عمل من أعمال الحكم »[3] .

وكأن روسو هنا لا يقبل تقسيم لوك للسلطات إلى سلطة تشريعية ، وأخرى تنفيذية ، وثالثة فيدرالية ، كما لا يقبل تقسيم مونتسكيو للسلطات إلى سلطة تشريعية ، وأخرى تنفيذية ، وثالثة قضائية[4] .

---

(1) Ibid : L. i

(2) Dunning : A history of political theories. Book III. p. 22

(3) Rousseau : Contract social, II, ii

(4) Dunning : A history of political theories. Book III.p. 24.

السيادة إذن تعبير عن الإرادة الكلية العامة للشعب وهى تتميز بالاضافة إلى كونها لا تباع ولا تشترى ، وكونها غير قابلة للتقسيم ، بأنها لا تخطىء Inerrant إذ أنها معصومة من الخطأ(١) . ولا يحد السيادة العامة إلا حد وحيد ، هو الذى يرسمه العقد الاجتماعى نفسه ، ونعنى به حقوق الفرد فى التملك وفى الحرية .

والقوة العظمى ، والسلطة القصوى ، والسيادة الوحيدة هى تلك التى أوجدها العقد الاجتماعى ، ونسبها إلى الشعب كله ؛ ذلك لأن الأفراد حينما يتنازلون عن حقوقهم ، فإنهم يتنازلون عنها للمجتمع كله وليس لفرد محدد ، أو ملك ، أو سلطان . وهم بتنازلهم عن إرادتهم الفردية إنما يصهرون تلك الإرادات فى بوتقة الإرادة الكلية العامة .

ويرى روسو أن أساس الارادة المنفعة ، ومن ثم فإرادات الأفراد ترتبط بمنافعهم التى قد تتعارض فيما بينهما فى كثير من النقاط ، أما الإرادة الكلية العامة فتوضح أن المنفعة بين الجميع واحدة ، ومن هنا فهى تهدف إلى تحقيق المنفعة العامة لا منفعة فرد على حدة ، وهذه المنفعة العامة هى التى تجعل فى الإمكان قيام الدولة . ومعنى هذا أنه إذا لم تنصهر الإرادات الفردية فى إرادة واحدة هى الإرادة الكلية العامة استحال أن يقوم المجتمع(٢) .

وبما أن الإرادة العامة تمثل السيادة ، فإن أى تعبير لا يحقق المنفعة العامة لا يكون معبرا عن الإرادة العامة ، ومن ثم يفقد صفة السيادة .

ولقد ميز روسو بين تلك الإرادة La volonté Génerale وبين إرادة المجموع volente de tous ، فبينما إرادة المجموع لا تعدو أن تكون مجموع الارادات الخاصة والفردية كأصوات الناخبين مثلا فأننا نجد الإرادة العامة مشيرة إلى

(1) Ibid : p. 23.

(2) Ibid : p. 22.

والقانون عند روسو ما هو إلا فعل الإرادة العامة وحدها ومن هنا فإن القانون ليس له معين غير السيادة ، وأن أية قواعد أو أوامر صادرة عن أية سلطة أخرى غير سلطة السيادة المعبرة عن إرادة الشعب الكلية والعامة لا يكون لها صفة القانون . كما أن أية قواعد أو أوامر تمس مصالح الشعب وتقوض المنفعة العامة لا يكون لها صفة القانون حتى ولو كانت صادرة عن السيادة[2] .

إن القانون نتاج خالص لإرادة الشعب الكلية والعامة ولقد ظهر من الشعب ولأجله ، ومن ثم فهو لا يهتم بالأشخاص ، ولا يعبأ بما قد يظهر بين الناس من تصنيفات طبقية ، ولا يرتبط باسم ملك أو عائلة ملكية ، يقول روسو « حين يوضع القانون فإنه لا يضع فى إعتباره الأشخاص وأفعالهم الخاصة ، ولكنه يعبر عن الجميع وعن الأفعال المجردة ، وقد يحدد القانون حقوقا ، ولكنه لا يمنحها لفرد محدد بالذات . وقد يصنف الناس طبقاً لبعض الكيفيات ، ولكنه لا يدرجهم فى طبقات متفاوتة ، وقد يقيم حكومة ملكية وراثية ، ولكنه لا يختار ملكا ، ولا يحدد عائلة مالكة »[3] .

ثم يستطرد روسو فيبين أنه ليس من الجائز لنا أن نحاول الكشف عن وظيفة المشرعين ، أو عن مركز الأمير بالنسبة إلى القانون . وهل هو يخضع أو لا يخضع للقانون ، أو عن كيفية التوفيق بين الحرية وبين الخضوع للقانون ، أو عن جور وظلم القوانين ، ويرى أننا إذا علمنا أن الإرادة العامة الصادر عنها القانون هى إرادتنا جميعا أمراء أو عامة ، فإن هذه التساؤلات جميعها لا يلبث أن يزال عنها ما يحجبها عن رؤية الإجابات الواضحة عليها . يقول روسو

(1) Ibid p.25.

(2) Ibid : p. 23.

(3) Rousseau : Contract social II. i.

« ليس ثمة ضرورة تدعونا إلى أن نسأل عن وظيفة أولئك الذين يضعون القانون ، ما داموا أنهم يمارسون الإرادة العامة ، كما لا يجوز لنا أن نسأل عما إذا كان الأمير فوق القانون ، مادام أن الأمير ليس أكثر من عضو فى المجتمع ، كما لايمكن أن نفسر أن إمكانية جور أو ظلم القانون ، مادام أنه لا يوجد بين الشعب من يريد أن يظلم ذاته ، وبالتالى لا يمكن أن تنتابنا الحيرة فى كيفية تمتع الإنسان بالحرية فى الوقت الذى يكون فيه خاضعا للقوانين ، مادامت القوانين لا تعبر إلا عن إراداتنا الكلية العامة »[1] .

ويرى روسو أن القانون الصادر عن الإرادة العامة المعبرة عن السيادة هو الذى يضفى على الدولة السمة الشرعية وأنه ليس ثمة دولة شرعية إلا إذا حكمت بواسطة القانون[2] .

٤ - الحكومة عند روسو :

ميز روسو بوضوح دقيق وكامل بين الدولة أو السيادة وبين الحكومة ، فبينما تعنى الدولة المجتمع كله ، الذى اتفق الناس على إقامته فى العقد الإجتماعى ، والذى يتبدى لنا فى صورة الإرادة العامة ؛ نجد أن الحكومة تشير إلى ذلك الشخص أو تلك الهيئة التى عينها المجتمع لتنفيذ إرادة السيادة[3] .

فالحكومة ما هى إلا هيئة تتولى تنفيذ القوانين الصادرة عن الإرادة العامة ، وصيانة الحريات المدنية ، والممتلكات . وهى هيئة لا سلطان لها ، إذ السلطان الوحيد فى المجتمع للشعب وحده . وهى مفوضة فقط لتنفيذ القوانين التى تسنها الدولة .

---

(1) Ibid : II. i.

(2) Dunning : A history of political theories. Book III, p. 28.

(3) Ibid : p. 29.

وتتجسد فى المواطن الحاكم ثلاث إرادات متميزة الأولى تلك الإرادة الفردية التى تركز على رغباته الفردية الشخصية ، والثانية : الإرادة المتصلة بأعمال الحاكم ، وهى تركز على رغباته من حيث انضمامه إلى الهيئة الحاكمة . والثالثة إرادة المجتمع ككل التى تتجلى بأروع صورها فى الإرادة العامة[1] ويرى روسو أن الارادة الأولى تغلبت على الإرادة العامة فى حالة المجتمع الطبيعى الأول ، ولكن هذه الإرادة الأخيرة تتغلب على الإرادة الفردية فى حالة المجتمع المدنى المتحضر[2] .

ولقد استعرض روسو فى الكتاب الثالث من مؤلفه العقد الاجتماعى أشكال الحكومات ، ورأى أن هذه الأشكال لا تخرج عن الأشكال التقليدية الثلاثة : الموناركية ، والارستقراطية ، والديموقراطية ، وأضاف إليها شكلا رابعا هو الحكومة المختلطة . ولكنه لم يذهب إلى تحديد شكل وحيد من أشكال الحكومة الصالحة ؛ بل إن أسبابا عملية ، وظروفا خاصة كالاقليم ، والثروة الطبيعية والنواحى الجغرافية والاجتماعية قد تتضافر فتعمل على ترجيح شكل من أشكال الحكومة على غيره ، ولكن شكلا من هذه الأشكال كلها لا يكون شرعيا إلا إذا استمد السلطة والسيادة من الشعب ، من إرادة الشعب العامة وسيادته ، وهى إرادة الأمة ، إرادة المواطنين الأحرار . إن روسو يفضل الحكومة الديموقراطية ، التى لا يوجد فيها أى نوع من الطغيان الذى لاأساس له من العقد الاجتماعى ولا من القانون مع أن الحكومة الديموقراطية قد لا توافق الجنس البشرى فى كثير من الأحيان ، ويقول روسو « السيادة أو الدولة لابد أن تكون ديموقراطية ، مع أن الحكومة الديمقراطية قد لا توافق الجنس البشرى »[3] .

---

(1) Ibid : p. 31.

(2) Ibid : p. 30.

(3) Rousseau : Contract social. III. IV

إلا أنه يوجد لدى أى حكومة استعداد دائم نحو الفساد ، وتغليب المصالح الخاصة لأفرادها على المصلحة العامة ، ومن ثم فالفساد محتمل باستمرار « فانهيار الهيئة السياسية لايمكن تحاشيه وذلك لأن الحكومة تتجه باستمرار نحو تخطى السيادة لكى تخلق لذاتها هيبة مستمدة من الحكم ، كما أن كل حكومة تعمل على الإنتقال من الديموقراطية إلى الارستقراطية إلى الموناركية لكى تصل إلى الطغيان ، وإذا كان هذا ينطبق على حكومات المجتمع قليل العدد ، فإن الأخطار تكون أكثر فى المجتمع الكبير ، حيث يتجه الأفراد والتجمعات المختلفة بالاضافة إلى الحكومة نحو تحقيق المصالح الخاصة دون ما أدنى إهتمام بالمصلحة العامة »[1] . ومن ثم فإن روسو يقرر أن « الهيئة السياسية تشبه الجسد الانسانى ، محكوم عليه بالموت منذ الميلاد ، لأنه يحمل فى ذاته أسباب فنائه »[2] .

ولكن ثمة حلول يجب القيام بها ، لتأخير هذا التدهور الحتمى ، بغية الاحتفاظ بحرية الأفراد والمساواة والسلطة الشرعية أطول مدة ممكنة ، وتكمن هذه الحلول فى التقاء أفراد المجتمع جميعا فى فترات غير متباعدة والتصويت الحر على أمرين : **الأول** : هل من الصالح العام الإبقاء على شكل الحكومة الموجودة أو تغييره ، **والثانى** : هل من الصالح العام الإبقاء على أفراد الحكومة الحاليين أو تغييرهم[3] .

على الشعب ألا يقف موقفا سلبيا ، وإنما عليه أن يسهر على صيانة القوانين ، وأن يهتم كل فرد بشئون الحكم فى بلده ، وأن يكثر الشعب من إجتماعاته لمناقشة الأعمال الحكومية ، فتلك هى الشروط الأساسية لإستمرار الحكم السليم . لابد إذن من أن يظل المواطن حراً قادراً على بيان رأيه ، وتحديد

(1) Dunning : A history of politieal theories. Book III p. 37.

(2) Rousseau : Contract social. III. XI.

(3) Dunning op. cit. p.32.

موقفه من القضايا العامة ، مادام الشعب هو السيد الوحيد .

لا يستطيع الشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه للحكومة لأن الحكومة لم تتكون إلا وفق قانون صادر عن الارادة العامة لا عن العقد الاجتماعى ، وأعضاء الحكومة إذن ليسوا سادة الشعب بل هم مجرد موظفين يعملون فى خدمة الشعب وتنفيذ قوانينه . وهكذا تكون أى حكومة مؤقتة يستطيع الشعب تغييرها سواء بتغيير أعضائها ، أو بتغيير شكلها ، فى أى وقت يراه مناسبا .

* * *

٥ – الدين عند روسو :

حلم روسو ببناء مدينة فاضلة تذكرنا بالمدن اليونانية القديمة ، وخصص الكتاب الرابع من مؤلفه « العقد الاجتماعى » للحديث عنها ورأى أن يسود فى هذه المدينة « دين مدنى » لا يغفل ناحية من نواحى الحياة الفردية ويدعها مستقلة خارج الحياة الاجتماعية المدنية . يقول روسو « إذا نظرنا إلى الدين من حيث صلته بالمجتمع ألفيناه ينقسم إلى نوعين : عام وخاص ، أو ينقسم إلى ديانة الانسان وديانة المواطن ، الأولى لا معابد لها ولا شعائر ولا طقوس ، وإنما هى تقتصر على إيمان المرء بالله إيمانا باطنيا ، وتقيده بالواجبات الأخلاقية الخالدة ، وهى العبادة الحقة ، والدين الصحيح ، دين الأنجيل النقى البسيط ، أو ما يمكن أن ندعوه بالحق أو القانون الطبيعى المقدس . أما الديانة الأخرى فخاصة بقطر دون قطر ، وهى التى تمنح هذا القطر أو ذاك آلهته ، وتعين عقائده ، وتحدث شعائر عبادته الخارجية التى ترسمها القوانين . وهذه الديانة تعتبر كل أمة – باستثناء الأمة التى تعتنقها – أمة كافرة غريبة همجية . وهى لا تمنح الانسان واجبات وحقوقا إلا فى حدود مذابحها : مثلها مثل ديانات الشعوب الأولية ، وفى وسعنا أن نطلق عليها اسم الحق الإلهى المدنى

والوضعى »[1] .

وحينما ينتقل روسو إلى المسيحية « الحقيقية » يقول : هناك دين الإنسان أو المسيحية – لا مسيحية اليوم ، بل مسيحية الانجيل – وبمقتضى هذه الديانة السماوية يعتبر الإنسان البشر جميعا إخوانا له ، لأنهم جميعا أبناء الله ، كما يعتبر المجتمع الذى يؤلف بينهم مجتمعا ثابتا لا يمكن أن تنفصم عراه ولو بالموت »[2] . ثم يتجه روسو إلى بيان واقع الدين ، وأخطار مثاليته من الناحية الاجتماعية فيقول « غير أن هذا الدين لا يرتبط بالدولة بأى رباط معين ، ومن ثم فإنه يدع للقوانين قوتها الوحيدة التى يستمدها من ذاتها . فلا يضيف اليها أية قوة أخرى ، ولذا تفقد الروابط الكبرى التى توحد المجتمع تأثيرها وجدواها . وفوق هذا فإن هذا الدين يعمل على إبعاد قلوب المواطنين عن الأمور الدنيوية جميعا ، بدلا من حرصه على جذبها إلى الدولة وربطها بها . وليس هناك فى علمى ما يناقض الروح الاجتماعية مثل هذه المناقضة . يقولون لنا : إن شعبا من المسيحيين الحقيقيين لا يمكن أن يكون مجتمع بشر ، بل أضيف أن مثل هذا المجتمع الافتراضى لا يتصف رغم كماله بأنه أقوى مجتمع يكتب له البقاء ، بل إن شدة كماله تفقده تماسكه ، وأن جرثومة فنائه تكمن فى ذات كماله »[3] .

ويستمر روسو فى بيان عدم أهمية المسيحية فى الأمور الدنيوية فيقول « أجل : عندما يقوم كل إمرىء بواجبه ، وعندما يطيع الشعب القوانين ، ويتحلى الرؤساء بالعدل والتواضع ، والقضاء بالنزاهة والحياد ، والجنود بالجرأة التى لا تخشى الموت ، ويمتنع الصلف والبذخ ، يصح أن نقول : إن كل شىء جيد حقا . ولكن لننظر إلى أبعد من هذا : إن المسيحية – كدين روحانى صرف – لا تعنى إلا بالأمور السماوية ؟ ووطن المسيحى ليس فى هذا العالم .

(1) Rousseau : Contract social IV

(2) Ibid.

(3) Rousseau : Contract social. IV

نعم إن المسيحى يؤدى واجبه ، ولكنه يؤديه وهو يشعر أعمق الشعور باللامبالاة بنجاح جهوده أو فشلها . إذا إزدهرت الدولة لم يجرأ إلا قليلا على الإفادة من اليسر العام ، خشية أن يعتريه صلف الاعتزاز ببلاده .. أما إذا تقهقرت الدولة وذبل عودها أنكب على يد الله يلثمها »[1] .

« لا يسود المجتمع السلام ، ولا يستمر فيه الاتساق ، إلا إذا كان المواطنون جميعا ، بدون استثناء ، مسيحيين صالحين ، بيد أنه إذا إتفق ، لسوء الحظ ، أن وجد إنسانا واحدا طموحا، أو منافق واحد ، فإن من الثابت حقا أن فى وسعه أن يمكر بسهولة بمواطنيه الورعين جميعا . نعم إن الإحسان المسيحى لا ييسر إساءة الظن بالقريب ، ولكن ذلك الشخص ما أن ينجح فى بعض الحيلة للسيطرة على الناس ، والاستيلاء على شىء من السلطة العامة حتى ينظر إليه على أنه موضع الإجلال : إن الله يريد منا أن نحترم ذلك المحتال ، وإذا لم يلبث أن استولى على السلطة كلها ، فالله يريد لنا أن نطيعه . ألا يسىء مغتصب السلطة إستعمالها ؟ إنه العصا التى يؤدب بها الله أبناءه .. وما أسلوب العنف ، وسفك الدماء ، إلا أقل الأشياء اتساقا مع عذوبة المسيحى ونعومته . أضف إلى ذلك أنه ما أهمية أن يكون المرء حراً أم عبداً فى هذه الحياة الدنيا ، وهى وادى البؤس والشقاء ؟ إن أهم ما فى الأمر أن يذهب الإنسان إلى الجنة وما الصبر إلا وسيلة إضافية أخرى تحقق ذلك[2] .

ويستطرد روسو قائلا « تندلع نار الحرب ، فيمشى المواطنون إلى القتال بدون تردد . إن أحدهم لا يفكر بالفرار وهم يؤدون واجبهم ، ولكن من غير أن يتعشقوا النصر ، أنهم يعرفون كيف يموتون ، لا كيف ينتصرون وأى فرق فى أن يكونوا غالبين أو مغلوبين ؟ ألا تعلم العناية الربانية ما يلزمهم خيرا مما يعلمون أنفسهم ؟ فليتصور الإنسان أية فائدة يمكن أن يجنى عدوهم الصلف

(1) Ibid

(2) Ibid.

المتحمس العنيد من روايتهم تلك »[1] .

لهذا كله رأى روسو أن المسيحية تدعو إلى العبودية والإتكال ، وأن روحها تلائم الطغيان إلى حد كبير ، وأن المسيحيين الحقيقيين قد أعدوا لاحتمال العبودية ودربوا عليها ، بلا مبالاة ، ماداموا لا يهتمون بما يجرى خلال حياتهم القصيرة على الأرض . ومن ثم فلقد نادى روسو بالدين المدنى ويقول « هناك إذن دين مدنى بحيث يحدد صاحب السيادة تعاليمه - لا كمبادىء أو عقائد دينية - وإنما كعواطف إجتماعية لا يستطيع المرء بدونها أن يكون مواطنا صالحا ، ولا رعية مخلصا ، ولئن امتنع على صاحب السيادة أن يقسر أحدا على الإيمان بهذه التعاليم ، فإن فى وسعه أن يقصى عن الدولة أى إنسان لا يؤمن بها وفى وسعه أن ينفيه - لا ككافر أو زنديق - ولكن كعدو للمجتمع عاجز عن أن يخلص فى حب العدالة والقوانين ، ويمكن أن يضحى - عند الاقتضاء بحياته فى سبيل واجبه . فإذا سلك إنسان بعد إعلانه اعتناق تلك التعاليم سلوك من لا يؤمن بها جاز إعدامه ، لأنه اقترف أفظع الجرائم شناعة ، وهى جريمة الكذب على القوانين »[2] .

وعقائد هذه الديانة المدنية بسيطة قليلة العدد محدودة ودقيقة فهى تقتصر على الإيمان بوجود إله قادر عليم رحيم ، بعيد النظر حكيم ، والإيمان بوجود حياة أخرى ، والإيمان بقداسة العقد الاجتماعى والقوانين ، والتسامح وعدم التعصب .

امتدح روسو هذه الديانة المدنية أكثر من مرة ، وطلب أن يتمرس بها تلميذه «إميل»، عندما تنجز تربيته الطبيعية والعقلية والخلقية ، فينخرط فى المجتمع ويحتك بالناس ، ويبدأ منذ الخامسة عشرة من عمره فى تعلم الأخلاق ، وتنمى عنده الشفقة والعرفان ومحبة البشر . وفى السنة الثانية والعشرين من

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

عمره ينصرف إلى الأسفار بعد خطوبة، وزواج ، ثم يصغى إميل إلى صوت الديانة المدنية ديانة القلب ، وهى ديانة طبيعية لا تستند إلى الوحى افتئاتا على حقوق الشخصية .

٦ - مكانة روسو السياسية :

قدم روسو نظرية سياسية متكاملة ، كان أهم أركانها محاولة اتخاذ حالة الطبيعة بقوانينها كأساس لإصلاح المجتمع المتمدين ، وتصوره للعقد الاجتماعى ورأيه فى السيادة والقانون والحكومة والدين المدنى Civil Religion . وإذا كانت الطبيعة قد خلقت الناس أحرارا متساوين ، فان العقد الإجتماعى يعيد الإنسان الذى أفسدته العلوم والفنون إلى حالة الصفر لكى يكون الجميع سواسية وأحرارا . وإن كان الأمر كذلك فان السيادة لا تتعلق بفرد أو هيئة : وإنما تعود برمتها إلى إرادة الشعب العامة ومن ثم لا تمييز ولا تفوق ، كما أن القانون لا يضعه فرد أو هيئة وإنما هو صادر عن إرادة الشعب الكلية والعامة ، فليس ثمة فرق إذن بين واضع القانون ، وبين منفذ له وبين مطيع لأوامره ، مادام أنه يصدر وينفذ ويطاع من الشعب بأسره . والنتيجة أن الانسان لا زال حرا مساويا لكل إنسان آخر .

نسق سياسى متكامل ومترابط ومتناسق إذن ذلك الذى قدمه روسو . إلا أننا نأخذ على روسو أنه لم يقدم فى ميدان السياسة إلا مجرد افتراضات أو إقتراحات كما يقول داننج ومع ذلك « كانت القوة الدافعة لإفتراضاته وإقتراحاته دامغة وعنيفة ، وظلت باقية كنظريات خالدة فى الأدب والتاريخ . ولقد فاقت خيالاته ومغالطاته ومراوغاته تلك الملاحظات العقلية الرفيعة التى أتى بها مونتسكيو ، ولعل أكبر دليل على هذا التفوق هو الشواهد التى صدرت عن فلسفة السياسة البحتة من جهة ، والتطبيقات السياسية من جهة أخرى ، فلقد تحولت إقتراحات روسو فى كل منها إلى نظريات رائعة كما تغلغلت روحه وعقائده فى الأنساق النظرية السياسية وفى الجوانب التطبيقية السياسية

معا »[1] . ويستطرد دانِنج فيقول : ففى جانب النظرية السياسية البحته ساهم روسو إسهاما ضخما بآرائه عن مفهوم السيادة ، والمصلحة العامة ، والإراده الكلية العامة . وأصبحت هذه الآراء بمثابة الملامح الرئيسية لأى نظرية تتناول الدولة . ومن خلال هذه الآراء أيضا أصبحت وحدة الشعب الكلية الخطوة الأولى فى علم السياسة ، كما أن إشارته إلى تلك الوحدة إنما كانت متضمنة فى نفس الوقت لمفهوم الدولة القومية national »[2] .

ولقد قرر كول أن « كتاب العقد الاجتماعى لروسو لايزال أهم مرجع فى الفلسفة السياسية »[3] ثم يستطرد قائلا : وأن تأثير روسو السياسى ازداد يوما بعد يوم بعد مماته ، وأن من يقرأ كتاباته الآن يشعر بقيمتها الأبدية من جهة ، وبأنها يمكن أن تكون أساس فلسفات سياسية جديدة تبتكرها الأجيال على مر الدهور من جهة أخرى .. إن فلسفة روسو السياسية هى فلسفة كل العصور »[4] .

(1) Dunning : A history of political theories, Book III.p. 38.

(2) Ibid : p. 39.

(3) Cole; G.d.H : Social contract and discoures. introduction p. Xii.

(4) Ibid : p. XIII.

الفصل الثامن

سورين كيركجارد

١ – حياته ومؤلفاته
وموضعه فى تاريخ الفكر الوجودى

أ – حياته .
ب – مؤلفاته .
جـ – عرض تحليلى لأهم كتبه .
د – موضوع كيركجارد فى تاريخ الفكر الوجودى .

١ – حياتـه ومؤلفاتـه

ا – حياتـه

فى اليوم الخامس من شهر مايو عام ١٨١٣ ولد سورين كيرجارد من أب فى السادسة والخمسين وأم فى الخامسة والأربعين ، وجاء ميلاده فى وقت أنقذت فيه ثروة أبيه من الخراب المالى الشامل الذى حدث فى كوبنهاجن مسقط رأسه . وكان أبوه الذى شعر بذنب دفين فى أعماقه نتيجة تطاوله ذات مرة على الله – كان – يعتقد بأن عقابا سيحل على ثروة لا محالة ، لكن بعد أن أفلتت ثروته من الخراب ظن أن عقابا ما سيحل بإبنه « سورين » . ولقد رباه – على خلاف إخوته الآخرين – تربية دينية قوية ، تسير على درب من المسيحية البروتستانتية التى تلبس الواجب ثوبا دراميا عنيفا ، وتصور الخطيئة حملا ثقيلا مروعا . كشف الأب للابن – وهو لا يزال صبيا – عن مضمون هذه الرسالة المؤلمة التى قدر لسورين أن يحملها فى جنبات وجدانه ، وفى صميم فؤاده ؛ وهى أن الإبن (سورين) يجب أن يعاقب على جريمة أبيه ، وأن يحمل عنه جزاء تطاوله على الله . فى هذا الجو الكئيب بالنسبة لطفل مقبل على الحياة ، كان على سورين أن يتطبع بطباع ثلاثة كان لها أكبر الأثر على حياته ، واصطبغت بها كل مؤلفاته ألا وهى الكآبة والجدل والخيال .

حاول كيركجارد وهو فى سن المراهقة والشباب أن يتخلص من الطابع الخيالى الكئيب الذى ورثه عن أبيه ؛ فثار على الحياة الروحية ، وأقبل بكل قوة على نقيضها : على حياة اللهو والشره والشهوات والملذات ، فأهمل دراسته ، وإتخذ من « دون جوان » مثله الأعلى وهو الذى يرفع شعارات « تمتع بالحاضر » و « تلذذ بكل ما هو حسى » و « أقبل على كل ما هو سار فى الأشياء ، وأرفض ما هو غير سار منها » وفى هذا النوع من الحياة الذى أسماه كير كجارد فيما بعد بالمدرج الحسى ، لا يتخذ الإنسان قرارا ، ولا يعترف

بواجب ، بل إنه ينظر إلى الواجب على أنه خاضع للذة ؛ فالمدرج الحسى يفتقر إلى الاختيار بالمعنى الدقيق ، وذلك لأن الإنسان الذى يحب الجمال الحسى ، ويخضع لنزواته الحسية ينساق مع التيار على غير هدى ، فيصبح عبدا لشهواته ، أسيراً لملذاته ولا يصبح كائنا مختارا بمعنى الكلمة ، وبفقده لهذا الاختيار يفقد ذاته « إذ الاختيار هو الوسيلة الوحيدة التى يحصل بها الإنسان على ذاتيته[1] .

ولعل سبب عدم مقدرة الذات فى هذا المدرج الحسى على الاختيار بالمعنى الدقيق يرجع إلى أن الذات فى هذه المعرفة لا تعرف نفسها معرفة صحيحة ، فليست الذات مجموعة متجانسة بل هى علاقة تتمثل فى عدد من المتقابلات المكونة للذات مثل : النهائى واللانهائى ، الزمانى والأبدى ، الحرية والضرورة . وفى هذه المرحلة الحسية لا تستطيع الذات أن تدرك نفسها على حقيقتها ، أعنى أن تدرك نفسها بوصفها علاقة بين متقابلات ، ومن هنا لا نستطيع أن نجد فى هذه المرحلة الحسية ما يسمى بالإختيار بمعنى الكلمة .

أن إنسـان المدرج الحسى يترك معنى الحياة تحت سيطرة الحوادث الخارجية وتحت رحمة الحظ والقدر . ولما كان الإنسان يبحث فى هذا المستوى عن الإجابة خارج ذاته – إذ هو لا يعرف بعد ذاته معرفة صحيحة كما قلنا – فإنه لا يستطيع أن يتحمل وجوده فى الحاضر . إنه يتجه إلى ماض غير واقعى ، أو مستقبل مستحيل أو يهرب من الخواء ، فينشغل بأعمال مرهقة ، أو بملذات محمومة . لكن هذا لا يتأدى به إلى حل مشكلته .. إن علاجه الحقيقى يتطلب منه أن يوحد بين ما هو زمانى وبين ما هو أبدى ، وهذا هو ما يمكن وصفه « بإيجاد مغزى دائم للحظة الراهنة »[2] وهو قول يعادل قولنا بتعميق معرفة الإنسان لذاته ؛ إذ الإنسان وحدة من الزمانية والأبدية .

هاهنا يتبين « سورين » أن الانخراط فى الحياة الحسية ، والانغماس فى

---

(1) Croxall; T. H : Kierkegaard Studies, London 1956, p. 14.

(2) Roberts; D. E. : Existentialism and Religious Belief, New York 1959. p. 67.

الشهوات والإقبال على الملذات ، جعلته يفقد ذاته ، ويقضى على اختياراته ، ومع ذلك لم تخلصه من كآبة وقلقا .

بل يذكر سورين كيركجارد فى يومياته أن سعادته فى المدرج الحسى كانت سعادة ظاهرة تخفى وراءها آلاما عميقة ، وكآبة دفينة[٢] يقول سورين كيركجارد « لقد ولدت كهلا حين أتيت إلى الوجود ، ولكن يعزى الفضل فى إخفاء أحزانى بسعادة ظاهرة »[٣] هاهنا ينتقل سورين كيركجارد من المدرج الحسى المادى إلى المدرج الأخلاقى عله يجد فيه علاجا لحالته . وفى هذه المرحلة يتبين سورين كيركجارد أن الأخلاق لاغنى عنها لأننا لانستطيع بدونها أن نحقق معرفة صحيحة بحالتنا ، وبحقيقة أننا أصحاب خطيئة . وبسبب حاجتنا إلى مثل هذه المعرفة فإن الأخلاق لاتعنى ببساطة أمراً بأن تطيع القانون الأخلاقى .. انها تتطلب مشاركة شخصية ، فكل فرد منا يعلم تماما خطورة إطاعة القواعد الأخلاقية من أجل هذه القواعد ذاتها .. ومن ثم فلكى تفهم الأخلاق فيجب أن ننظر إليها من خلال تطبيق «منهج ذاتى». والقانون الأخلاقى عنده يتسم بالإطلاق لابالنسبية، فنحن قد لانهتم بالقانون الأخلاقى أو قد لانطيعه ، وكلنا ندرك رغم ذلك بأننا نفعل خلاف هذا القانون .. إننا نشعر بأن الخطيئة هى الخطيئة حتى إذا انكرناها ، والواقع أن سورين كيركجارد كان يرى أن كون الأخلاق مطلقة وليست نسبية إنما يرجع أساسا إلى رسوخها فى الإنسان رسوخا كبيرا لدرجة أنها تعتبر خاصية أساسية لطبيعته الحقة ، إذ الذات الإنسانية ذات أخلاقية Ethical Self فى صميمها[١] .

لكن سرعان مايبين سورين كيرجارد أن المتطلبات المثالية للأخلاق تجعلنا على وعى بفشلنا لكنها لاتبعث « حياة جديدة » ، بينما يبدأ الإيمان بالحقيقة . حقيقة الحياة الجديدة بدلا من أن يرتكز فقط على المثاليات . إن الأخلاق

(2) Lowrie, W. : Kierkegaard, New York, oxford univrsity press, 1938 p. 46

(3) Kierkegaard; S. : The journals of S. Kierkegaard New York, oxford university press 1938 No 702.

(1) Roubiczek; P. : Existentialism for and against p 63

بتعميقها للوعى الإنسانى بالصراع الأخلاق ، يمكن أن تمهد الجو للخلاص Salvation لكنها لا يمكن أن تؤسس هذا الخلاص . إن المعاناة هى التى تدفع الشاب إلى طلب الدين ، فالوجود أصبح لا يعنى شيئا بالمرة بالنسبة إليه ، ومن ثم نجده يتساءل : من أنا ؟ وكيف أتيت إلى هذا العالم ؟ ولماذا لم تتم استشارتى ؟ وإذا كنت منساقا لأن أشارك العالم فأين الموجه لى ؟ وإذا لم يكن ثمة موجه أو مرشد فأين يجب أن أدع شكواى ؟ هل أنا مذنب ؟ إن الحل لا يأتى إليه فى ضوء الإيمان بالله وحسب ، ذلك الإيمان الذى يأتى للإنسان حينما يتوقف عن محاولة الفهم ، وحينما يتوقف عن استخدام عقله ، وحينما يفقد العالم ، ويفقد سعادته الحسية ، ثم حينما يسمو بحريته فوق الخضوع للموضوعات والنتائج المتناهية .. إذ فعل ذلك فإن كل ماضاع منه سيعود مضاعفا[1] وهاهنا يكون سورين كيركجارد قد دخل محراب المدرج الثالث والأخير وهو المدرج الدينى ولقد حدث ذلك له حين دهمته لحظات وجد صوفى فى التاسع عشر من مايوم عام ١٨٣٨ .

وفى ليلة الثامن والتاسع من أغسطس عام ١٨٣٨ توفى أبوه ، وفسر سورين كيركجارد موت أبيه بقوله : « لقد توفى أبى قبل أن يتم العقاب حباً لى ، وذلك حتى أتحمل وحدى العقاب » .. لقد توفى الأب فداءا لإبنه ، وقبل أن يواجه المحكمة الإلهية .. قبل أن يتم العقاب ، حتى لا ينسى الإبن رسالته ، ويفى بالتزامه نحو ابيه وربه . هاهنا يعود كيركجارد إلى دراساته اللاهوتية بعد أن أهملها أمدا طويلا ، وفى الثالث من يوليو عام ١٨٤٠ نجح بتفوق فى شهادة علم اللاهوت التى تؤهله لأن يكون راعيا دينيا .

وكان سورين كيركجارد قد التحق بجامعة كوبنهاجن عام ١٨٣١ ، وإختار تحت رغبة أبيه كلية اللاهوت ، إلا أنه كرس نفسه بالاضافة إلى دراسته اللاهوتية لدراسة التاريخ والأدب والفلسفة واستمر بهذه الجامعة زهاء عشر سنوات[2] حيث تفتقت فيها أيضا ملكات الشعر والفن التى ظهرت واضحة فى

(1) Kierkegaard, S. : Repitition, Princeton 1947, p. 114.

(2) Reinhardt, K. F. : The existentialist Revolt New York 1967, p.25

كتاباته الأولى .

وثمة حدث جلل فى حياة سورين كيركجارد كان له أبلغ الأثر وأعظمه على فكره وفلسفته ، ألا وهو خطبته لريجينا أولسن Regine Olsen . فلقد أحب كيركجارد ريجينا أولسن حبا ملك عليه كل مشاعره ، وتقدم لخطبتها وتم له ماأراد ، لكنه سرعان ماوجد نفسه فريسة لوساوس لاتنتهى ، فهل يحق لإنسان مكتئب يحمل سراً كسر أبيه أن يتزوج فتاة طاهرة بريئة؟ أضف إلى هذا أن هذاالزواج لا يتفق مع رسالته الدينية من حيث أنه رأى عدم إمكان تحقيق رسالته الدينية هذه فى حياة زوجية عادية . ومن ثم كان على كيركجارد أن يفسخ هذه الخطبة مضحيا بريجينا كما ضحى ابراهيم بابنه اسحق من قبل . فلقد امتحن الله ابراهيم فأمره بذبح ابنه ، ولكن ابراهيم كان مؤمنا بالله ، واثقا أن الله لن يفقده وحيده ، وبالفعل أمده الله بكبش ليقدمه قربانا عوضا عن إبنه ، فتضاعفت سعادة إبراهيم ، وكذلك الحال فى قصة أيوب عندما أمتحنه الله فى ماله وصحته ، فلما امتثل لإرادة الله زاده الله ضعف ماكان عنده .

وحينما كانت العلاقات بينه وبين ريجينا على توتر شديد نوقشت الرسالة التى قدمها عن « تصور التهكم » وقد كتبها باللغة الدانمركية على خلاف رسائل معاصرية المحررة باللاتينية . وبعد أن فسخ الخطبة غادر الدانمرك وسافر إلى برلين حيث تابع محاضرات « شلنج » فى الجامعة ، والقلق واليأس والآلام تغمره ، فينهمك فى العمل فرارا من حزنه ، وتزرع فى نفسه آمالا عجيبة .. إنه سوف يلتقى بريجينا ثانية فى حب جديد مضاعف ، ودعا كيركجارد هذه العطية المضاعفة باسم « التكرار » وتحدث عنه فى كتيب بهذا الاسم ظهر فى السابع من أكتوبر عام ١٨٤٣ عند عودته من المانيا ، وفى نفس العام ظهر كتاب آخر له يعالج نفس الموضوع هو « الخوف والرعدة » وفى هذين المؤلفين يبحث كيركجارد عن معنى هذه التجربة ، وعن مدى إمكانها فى ضوء تمزقه بين حبه لريجينا وتمسكه برسالة إلهية ، حتى علم بما لم يتوقعه قط ، وهو زواج ريجينا من معلمها فريتس شليجل F, Schlegel ، فانفجر فى ثورة احتقار للمرأة عامة إذ لم تولد للحب الخالد بل للحب المادى . هاهنا ينقلب التكرار عنده إلى تكرار روحى ، وهاهنا يدرك أنه كان مخطئا عندما ظن أن

ابراهيم أو أيوب قد جرب التكرار ، فليس التكرار مضاعفة مادية بل هو هبة روحية بها يستعيد الإنسان ذاته المفككة . وفى هذه الحالة يعبر كيركجارد عما يشعر به من تكرار فيقول : « أنا أكون نفسى مرة ثانية » هذه النفس التى لايمكن لأى فرد آخر أن ينحنى ليلتقطها لو رقدت فى الطريق ، أنا أملكها الآن مرة ثانية ، وقد التأم الشق الذى كان فى وجودى .. أليس هناك تكرار إذن ؟ ألم استرجع الكل مضاعفا ؟ ألم استرجع نفسى ثانية بطريقة يجب على فيها أن أشعر بالمعنى مضاعفا »[1]

هكذا يتأدى سورين من تجربة خطبته وفسخها إلى مفهوم فكرى أثر فى أرائه أبلغ التأثير وهو مفهوم « التكرار » . وكلمة تكرار Repetition ترجمة للكلمة الدانماركية Gentagelsen التى تعنى من ناحية الاشتقاق اللغوى « الأخذ مرة ثانية » وهنا نجد أنفسنا أمام شيء ماقد افتقدناه ثم لا نلبث أن نستعيده أو نأخذه مرة ثانية ، وهذا الشيء الذى نستعيده إنما هو أنفسنا وليس شيئا آخر . ولا يستطيع الإنسان – فى رأى كيركجارد – أن يحقق هذا التكرار إلا بفضل الدين وهذا هو معنى قوله إن « الأبدية هى التكرار الحق »[2] ويضيف كيركجارد إلى ذلك قوله أن التكرار يتعلق بالمستقبل ولا يلتفت إلى الماضى ، فهو ليس تذكرا على غرار التذكر الأفلاطونى الذى يتراجع إلى ماوراء ؛ إذ هو تذكر إلى أمام . يقول كيركجارد « التكرار والتذكر لهما نفس الحركة ، لكنهما يسيران فى اتجاهين مختلفين ، لأن مايتذكر قد كان ، فهو يتكرر إلى الوراء ، بينما التكرار تذكر إلى الأمام »[3]..

كان سر أبيه ونوع تربيته له وكذا خطبته لريجينا أولسن وفسخ خطوبته منها أبلغ الأثر على خطوط سورين كيركجارد الفكرية ، وكتب فى هذا يقول « إنى مدين فى كل شيء كنته وأكونه إلى حكمة رجل كهل وبساطة فتاة صغيرة ؛ أما الرجل الكهل فهو أبى ، وأما الفتاة الصغيرة فهى ريجينا

(1) Croxall, T H : Kierkegaard Studies, p. 163.

(2) Kierkegaard, S. : Repetition, p. 156.

(3) Ibid : p. 4

أولسن »[١] .

وفى سنواته الأخيرة ، مضت حياة كيركجارد فى وحدة لم يعرفها أحد ، فانصرف إلى الانتاج الأدبى والفلسفى ، إلا أن حادثة فى أواخر حياته أثارت ضجة كبيرة . وتلك هى محاولته الهجوم على الكنيسة ، وخصص فى هذا الصدد نشرة دورية تسمى الآن The instant ، تظهر كل خمسة عشر يوما لنقد أفكار رجال الكنيسة وتصرفاتهم ، فثارت كوبنهاجن بأثرها على كيركجارد لتهوره ، ثم تحمست لمناقشة كل عدد من « الآن » ثم ثارت على الكنيسة معترفة بصدق أقوال كيركجارد ، وكان رجال الكنيسة يدافعون عن أنفسهم بصوت يخفت تدريجيا .

وحقيقة الأمر أن كيركجارد كان قد ذهب إلى أن الإيمان فردى ومتصل بالذات وبالباطن الشخصى ، وأن المسيحية لا توجد على هيئة مذهبية فالمسيح لم يكن أستاذاً ، كما أن الرسل أو الحواريين لم يكونوا حلقة دراسية لمناقشة مسائل اللاهوت ، ولقد كان من نتائج تأكيد كيركجارد على الإيمان باعتبار أنه فردى وداخلى ، التقليل من أهمية الكنيسة ، بل لقد شن كيركجارد فى أواخر حياته هجوماً عنيفاً ولاذعا على الكنيسة[٢] وفى هذا الصدد ذهب كيركجارد فى كتابه Philsophical Fragments إلى أن السبب الرئيسى وراء تحذيره من الكنيسة يكمن فى أن تعاليمها تخفى المخاطرة والمفارقة من الإيمان[٣] ولقد أصر كيركجارد على أنه لا يوجد أى مقدار من الاعتقاد فى تعاليم الكنيسة يعادل الايمان الشخصى ، وذهب إلى أن ملايين البشر الذين يعتنقون المسيحية لا يستطيعون تحويلى عن إتخاذ قرارى بنفسى ، لأن هذه الملايين قد تكون خاطئة . إن الكنيسة تكون خاطئة حين تجعل المسائل المسيحية ناعمة ، معقولة ، متوافقة مع التيار السائد[٤].

ويرى كيركجارد أنه من الصعب أن نقرر بأن عقيدة الكنيسة اليوم هى

---

(1) Kierkegaard : The journals No 235

(2) Roberts, D, E. : Existentialism and Religious Belief, p. 89

(3) Kierkegaard, S. : philosophical Fragments, p. 20

(4) Roberts, D.E. : Existentialism and Religious Beliet, p. 90.

نفس عقيدة ما سبقها من كنائس ؛ فكل كنيسة تحقق ذاتها خلال العصور التى حياها ، ومن ثم فكنيسة اليوم غير كنيسة الأمس .

والحق – يذهب كيركجارد – أننا لا يمكن أن نتحاشى المخاطرة المتضمنة فى الإيمان بواسطة طلب تأكيدات موضوعية من أى نوع ، سواء أكان مصدر تلك التأكيدات الكنيسة أو البابوات أو مذهب أرثوذكسى أو أى فكر مسيحى آخر « فالمسيحية ليست فى مجملها علفاً يقدم للسذج من الناس ، لأنها لا يمكن أن تكون فكراً »[1] .

ويستمر كيركجارد فى هجومه على الكنيسة ورجالها فيرى أن العدالة الإلهية لا تقتضى أن يضع الله أناسا فى مركز خاص ومرموق كأن يكونوا معاصرين للمسيح أو مولودين فى الكنيسة ، أو محتلين لمراكز فيها ، فالإيمان تتساوى صوبته مع سهولته بالنسبة لجميع الناس ، ولا يمكن لإنسان أن يمد غيره بالايمان أو يأخذه من غيره .

اشتدت وطأة التوتر والاضطرابات على كيركجارد من جراء هذا الصراع المرير ، فلقد تحمل ما لا يطيق من الجهد والتفكير ومع ذلك آثر الوحدة رغم تكاثر أنصاره وزيادة شهرته ، فظل يأبى كل زيارة خاصة من رجال الكنيسة مصراً على مطالبته إياهم بالاعتراف علانية بأخطائهم فى فهم الرسالة المسيحية وشرحها ، وظل على هذا الحال حتى جاءت وفاته فى الحادى عشر من شهر نوفمبر عام ١٨٥٥ .

لقد تمثلت فى حياة كيركجارد كل كآبة وانطواء على الذات ويأس وقلق وشعور بالذنب ، وانعكس ذلك انعكاساً واضحاً على أفكاره وآرائه ، ولا غرو فى هذا فلقد كتب يقول « لقد كتبت فلسفتى بدمى » وهو يقصد بذلك أنه كتبها بنبض حياته بكل ما فيها من عينيه وخصوصية والواقع أن كتابات كيركجارد لم تكن فى الحقيقة غير خطوات تربيته لنفسه ، وسوى تعبيرات متتالية عن تاريخه وحياته ، وترجمة لمأساته الشخصية فى صميمها . وهذا الاتجاه الذى قد لا يكون أكثر من واقعة بسيطة خالصة ، قد أصبح فى

(1) Keirkegaard, S. : Concluding unscientfic postscript p. 295.

نظر كيركجارد الصورة التى لا بد منها لكل فلسفة حقة ؛ لانه يرى أن الفكر لاتكون له قيمة إلا بمقدار ماإذا انبثق من الوجود نفسه ، واستغرق الخبرة بأكملها ، وقبل كل المخاطر التى تنشأ عن هذا الاستغراق ، فالفلسفة عنده لايمكن أن تكون إلا فكراً يتشكل فى الهم والقلق عبر تقلبات الوجود الفردى ، ولا تكون لها قيمة أبداً إلا بالحياة التى تضرب فيها بكل جذورها

والحق أن الفلسفات الوجودية اللاحقة على كيركجارد قد تأثرت بهذ الاتجاه أيما تأثير ، حينما رأت أن الفلسفة هى أولا تجربة ، وإذا كان هيدجر وسارتر يريدان إقامة انطولوجيا على هذه التجربة فإنها (أى التجربة) تظل دائما الأساس الذى لا بد منه للنظر الفلسفى ، وحتى بالنسبة لكارل ياسبرز ليست الفلسفة بمعناها المحدد عنده غير هذه التجربة ذاتها ، بأشد مافيها من عنصر فردى وعينى .

والواقع أنه حينما توفى سورين كيركجارد فى عام ١٨٥٥ لم يكن لأحد أن يتنبأ بأن تبقى أعماله ، وأن تنفذ لكى تحتل مكاناً مرموقاً وسط التراث الوجودى الكبير ، فهى قد كتبت باللغة الدانماركية وهى لغة لا تعرف إلا نادراً جداً خارج الدانمارك ، كما أنه هو نفسه لم يكن مشهوراً تماماً خارج بلده ، وفى داخلها تعزى شهرته لا إلى كتاباته وأعماله الفلسفية ذاتها ، ولا إلى موقفه الوجودى الذى يؤكد على الذات والباطن المشخص لهذا الانسان أو ذاك ، ولكن بسبب هجومه العنيف على الكنيسة التى أحالت الإيمان إلى موضوع يمكن فهمه واستيعابه عقلياً بدلا من أن يكون نوعاً من المخاطرة والقفز فى الهاوية من قبل ذات تدرجت فى مدارج الحياة مبتدئه بالمدرج الحسى ، مارة بالمدرج الأخلاقى ، ومنتهية بالمدرج الدينى . كان كيركجارد يريد أن يجعل مسألة الايمان مسألة شخصية بحتة تقوم بين باطن إنسان وبين إله حى متعالى ، وذلك دون أية وساطة ، وبدون توسط البابا أو رجال الكنيسة ، ولعل هذا هو الذى جعل باحثاً ممتازاً مثل ماكوارى يقرر « أن وجودية كيركجارد لا تنفصل حقيقة عن البروتستانتية ، وذلك رغم هجومه العنيف على مارتن لوثر »[1] .

(1) Macquarrie, J. : Existentialism p.7

لكن اليوم وبعد مرور أكثر من مائة وعشرين عاما على وفاته ، نستطيع ـ نقول ، بأن كيركجارد كان « واحداً من أعظم الفلاسفة واللاهوتيين ، إن لم نقل أنه أعظم مفكر فى يومنا هذا نفسه ، لقد أدى نفاذ تأثيره على الفكر الفلسفى والدين المعاصر ، إلى أن يرينا أن الفلسفة يجب أن يكون لها مغزى خاصا لكل فرد منا فى لحظته الراهنة »[1] بل إن هناك من يرى أن نفاذ تأثيره لم يقتصر على الجانب اللاهوتى وحده ، وإنما امتد لكى يشمل فلسفات أخرى ذات طابع إلحادى فى الصميم . يقول روبرتس « إن تأثير كيركجارد امتد لا إلى الدائرة اللاهوتية فحسب ، بل الى الفلاسفة الوجوديين الذين يمثلون الطابع الإلحادى فى الفلسفة الوجودية »[2] وعلى هذا النحو ذهب فريق من الباحثين إلى أن كيركجارد يعد أب الوجودية المعاصرة ، سواء فى جانبها الإيمانى أو فى جانبها الإلحادى[3] . بينما رأى فريق آخر أن كيركجارد مع نيتشة يمثلان معاً منبع الوجودية المعاصرة بكافة تياراتها : الأول يمثل منبع التيار الوجودى المؤمن ، والثانى يمثل منبع التيار الوجودى الإلحادى . ولقد ا... ه المؤرخون والمفكرون على أنه أعظم وأول فيلسوف وجودى ، بالمعنى ا... الذى يمكن أن يدل عليه كلمة وجودية[4] بل الواقع أنه يعزى الى كيركجارد الفضل فى نحت مصطلح « الوجودية »[5] ويذكر ماكوارى عنه أنه « يعد وجودياً مسيحياً كبيراً ، وليس ثمة أدنى شك فى إتصاله العاطفى المتدفق بالإيمان المسيحى »[6] ويقرر روبرتس أنه « فى أى نقاش حول الوجودية المسيحية يحتل كيركجارد أهم مركز بين الفلاسفة الوجوديين »[7] فى حين يذكر بلاكهام أن المرء « لا يملك حين يقرأ مؤلفات كيركجارد إلا أن يعجب بقوته الأدبية والعقلية وبعبقريته الفذة ، خصوصاً فى دعوته الى المباطنة مع المسيحية ، أو ضرورة الحياة الداخلية مع المسيحية »[8] .

(1) Roubiczek, p. : Existentialism for and against p. 55.
(2) Roberts, D. E : Existentitalism and Religious Belief p. 63.
(3) Macquarrie, j : Existentialism p. 89.
(4) The Encyclopeadia of philosophy; No 4 Macmillan and free Press, 1967, p. 336.
(5) Roubiczek, p. : Existentialism for and against p. 55
(6) Macquarrie, j. : Existentialsm. p, 6
(7) Roberts, E,D, : Existentialism and Religious Belief, p. 3
(8) Blackham, H, j. : Six Existentialist Thinkers, p. 1

ب – مؤلفاتـه

أولا : يمكن ترتيب أهم مؤلفات كيركجارد ترتيبا تاريخيا حسب صدورها في الأصل المكتوب باللغة الدانماركية على النحو التالى :

« ١ »

Either/or : Afragment of life

إما/أو : نتفة من الحياة

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٣ ، وترجمه L. M. Swenson and W. Lowrie إلى الانجليزية عام ١٩٤٤ .

« ٢ »

Fear and Trembling

الخوف والرعدة

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٣ ، وترجمه W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ٣ »

Repitition; An Essay in Experimental psychology

التكرار : مقابل فى علم النفس التجريبى

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٣ ، وترجمه W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ٤ »

The concept of Dread

تصور الارتعاد

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٤ وترجمه W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٤ .

« ٥ »

Philosophical fragments or A Fragment of philosophy

نتف فلسفية أو نتفة فلسفية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٤ ، وترجمه D. F. Swenson إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٣٦ .

« ٦ »

Stages on Life's way

مدارج الحياة

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٥ وترجمه W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٠ .

« ٧ »

The Present Age

العصر الحديث

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٦ وترجمه Alexander Dru و

W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٠ .

« ٨ »

Concluding Unscientific postscript

حاشية غير علمية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٦ وترجمه D. F. Swenson إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ٩ »

The works of Love

أعمـــال الحب

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٧ ، وترجمه H.&E. Hong إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٦٢ .

« ١٠ »

Edifying Discourses

محاضرات تهذيبية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٧ وترجمه D.F&L M Swenson في أعوام ٤٣ – ١٩٤٦ .

« ١١ »

The point of view For My work as an Author

الرأى فى عملى كمؤلف

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٨ وترجمه W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٣٩ .

« ١٢ »

The Sickness until Death

المرض حتى الموت

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٨ وترجمه W.Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ١٣ »

The Lilies of the field and the Birds of the Air

سواسن الحقل وطيور الهواء

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٩ وترجمه A. S. Aldwarth و W. Ferrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« ١٤ »

Training in Christianity

التمرس بالمسيحية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٥٠ ، وترجمه W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٤ .

« ١٥ »

For Self-Examination

فى فحص الذات

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٥١ وترجمه E.& H. Hong إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٠ .

وذلك عدا يومياته Journals التى نشرت فى طبعتين : تشمل الطبعة الأولى يوميات كيركجارد فيما قبل عام ١٨٥٣ نشرها وترجمها Alexander Dru عام ١٩٣٨ وأعاد طبعها ١٩٥٩ . أما الطبعة الثانية فهى تشمل يوميات كيركجارد من عام ١٨٥٣ حتى عام ١٨٥٥ تاريخ وفاته نشرها وترجمها R. G. Smith عام ١٩٦٥ .

ثانيا : يمكن نعرض لمؤلفات كيركجارد الكاملة وطبعاتها المختلفة وتاريخ ودور نشرها على النحو التالى :

1 - Attack Upon « Christendom », translated by Walter Lowrie, Oxford University Press, Princeton University press, 1944. (Also afailable in Beacon Press paperback edition, 1956).

2 - On Authority and Revelation (The Book on Adleror a Cycle of Ethico-Religious Essays), translated with an introduction and notes by Walter Lowris. Princeton University Press, 1955.

3 - Christian Discourses (including The Lilies of the Field and the Brids of the Air and Three Discourses at the Communion on Fridays), translated by Walter Lowrie. Oxford University Press, 1939.

4 - The Concepnt of Dread, translated by Walter Lowrie. Princeton University Press, 1944.

5 Concluding Unscientific Postscript to the 'Philosophical Fragments ' , translated by David F. Swenson, completed and edited by Water Lowrie . Oxford University Press, Princeton University Press, 1941.

6 - Soren Kierkegaard's Pilgrimage to Jutland, A. Dahl (ed.), translated from the Danish by T. H. Croxell, Copenhagen, the Danish Tourist Association, 1948.

7 - Edifying Discourses, translated by David F. and Lillian Marvin Swenson . Minneapolis, Augsburg Publishing Honse . 4vois. 1943 - 64 . (A selection from these by Paul L. Holmer is available as a Harper Torchbook, 1958)

8 - Either Or : A Fragment of Life, Vol. 1 translated by David F. and Lillian Marvin Swenson, Vol. 11 translated by Walter Lowrie. Princeton University Press, 1944 . (Available also with revisions and a foreword by Howard A, Johnson as a Doubleday Anchor Book, 2 vols. 1959 .)

9 - Farccis Far More Sertons (A fragment of Repetition), translated by Louis Mackey . Yale French Studies 1955, No. 14, pp 3 : 9.

10 - Fear and Trembling. A Dialectical Lyric by Johannes De Silentio, translated from the Danish by Robert Payne. Oxford University Press, 1939 .

11 - Fear and Trembling, translated by Walter Lowrie, Princeton University Press, 1941. (Available also as a Doubleday Anchor Book, 1954.)

12 - Fear and Trembling. The Sickness Unto Death, translated with introduction and notes by Walter Lowrie. New-York Doubleday, 1954.

11 - Fear and Trembling, translated by Walter Lowrie, Princeton University Press, 1941. (Available also as a Donbleday Anchor Book, 1954) .

12 - Fear and Trembling. The Sickness Unto Death, translated with introduction and notes by Walter Lowrie . New-York Doubleday, 1954.

13 - For Self-Examination. Translated by Edna and Howard Houg. Minceapolis, Augsburg publishing House, 1940.

14 - For Self-Examination and Judge for Yourselves (and Three Discoures 1851), translated by Walter Lowrie except the final discourse, God's Unchangeebleness, translated by David F. and Lillian Marvin Swenson . Oxford University Press, 1939, Princeton University press, 1944.

15 - The Gospel of Suffering, translated by David F, and Lillian Marvin Swenson. Minneapolis, Angsborg Publishing House, 1948 .

16 - Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est, translated, with an assessment, by T. H. Croxall. Stanford University Press 1958.

17 - The Journals of Soren Kierkegaard. A Selection, edited and translated by Alexander Dru, Oxford University Press, 1938, (Available also as Harper Torchlook .)

18 - The Lilies and the Birds, translated by A. S. Aldworth and W. Ferrie. London, C. N. Dan el Co., 1941.

20 - Philosophical Fragments, translated and with an introduction by David F. Swenson . Oxford University Press, 1930, Princeton University press, 1944.

21 - The point of View for My Work as an Author (including Two Notes about ' The Individual ' and On My Work as an Author), translated by Walter Lowrie. Oxford University Press, 1930 .

22 - The Present Age (with Two Minor Ethico - Relikgious Treatises) , translated by Alexander Dru and Walter Lowrie . Oxford University Press, 1940 (2nd ed. 1940).

23 - Purify Your Hearts, translated by A. S. Aldworth and W. S. Ferrie, London, Daniel, 1938 .

24 - Purify of Heart is to Will One Thing : translated, with and introduc-

tory essay, by Dougls V. Steere. New York and London, Harper & Brothers, 1938 (2 nd ed. 1948), also available in a Harper Torchbook, 1958-.

25 - Repetition, An Essay in Experimental Psycholoy, translated by Walter Lowrie, Princeton Princeton University Press, 1941.

26 - The Sickness Unto Death, translated by Walter Lowrie, Oxford University Press, Princeton university Press 1941 -

27 - Stages on Life's way , translated by walter Lowrie, oxford university press 1940 .

28 - Thoughts on Crucial Situations in Human life : Three Discourses on imagined situations, translated by D. F. Swenson, Minneapolis, Augsburg publishing House, 1941 -

29 - Training in Christianity and the Edifying Discourse which Accompanies it, translated by w. Lowrie, Oxford university Press 1941 . Princeton university Press 1944 .

30 - What does it Mean To doubt ? translated by De omnibus Princeton, 1954 .

31 - Works of Love, translated by D. F. and L. M. Swenson Princeton university Press 1946 .

جـ - عرض تحليل لأهم كتبه

رغم أن لكيركجارد بعض المقالات والمؤلفات التي كتبها قبل عام ١٨٤٣ إلا أن الباحثين والدارسين لكيركجارد ولفكره الوجودي أجمعوا على أن البداية الحقيقية لكتابات كيركجارد تبدأ بكتابة العظيم إما/ أو Either/or وهو الكتاب الذي « أدى إلى شهرته وذيوع صيته الى حد كبير في بلده الدانمارك »[١] .

ألف كيركجارد هذا الكتاب ونشره عام ١٨٤٣ ، وهو يكشف عن عبقرية فذة لصاحبه في المجالين الفكري والأدبي على حد سواء بأعمق ما فيهما من تنوع وأصالة ، أو هو في كلمة واحدة كتاب فريد من نوعه ، عميق في مدلولاته ، غير عادي في معانيه[٢] .

ثمة مدارج ثلاثة عند كيركجارد هي على التوالي : المدرج الحسي ، والمدرج الأخلاقي ، والمدرج الديني* ويعالج كتاب « إما/أو » لكيركجارد المدرج الأول والثاني فقط من هذه المدارج الثلاث . وفي معالجته للمدرج الأول وهو المدرج الحسي ذهب كيركجارد إلى أن إنسان هذا المدرج الحسي يعشق الجمال الحسي ، ويخضع لشهواته ، ويغرق في ملذاته ، وهو لا يسير على مبدأ ، ولا يلتزم بقانون ، ولا يتقيد بلوائح وتشريعات ، تستغرق الحواس أفعاله كلها ، وكل أهدافه ، ويمثله « دون جوان » أصدق تمثيل . وهو في سبيل ذلك كثيراً ما يتجه إلى ماض غير واقعي ، وإلى مستقبل مستحيل ، ويفقد قوة الاختيار وبالتالي يفقد ذاته[٣] ؛ لأنه يتجه إلى الخارج الحسي لا إلى باطنه وذاتيته .

ونتيجة مثل هذه الحياة بلا غائيتها وسطحيتها هو إشباع بهيمي لمتطلبات

(1) Hollander, L, M, : Selections From the writings of Kierkegaard, New York 1960 p, 12

(2) Johnson H. A, & Thulstrup N. : Akierkegaard critigue p. 12

* انظر تفصيل هذه المدارج الثلاث في الفصل الذي عقدناه عنها في كتاب المؤلف عن كيركجارد

(3) Croxall, T.H. : Kierkegaard Studies, london 1954, p. 14.

الجسد ، وضحالة كبرى فى جانب الروح . إن الانسان الذى هو مركب من الزمانية والأبدية .. من التناهى واللاتناهى .. من الجسدية والروحية ، يشبع فى هذا المدرج ماهو زمانى متناه جسمى ، ويهمل تماما ما فى طبيعته نفسها من أبدية وروحية ولا تناه .. أنه يشعر إذا ما بقى فى هذا المدرج بيأس بالغ : إذ كل ماأشبعه لم يحل له مشكلته كإنسان منصهر فى جوهرين متباينين . لو كان الانسان حيوانا ما يأس ، ولو كان ملاكا ما يأس أيضا ، لكنه كوحدة بين الحيوانية والملائكية .. بين الجسد والروح ، لا يمكن إلا أن يشعر باليأس ، إذا انغمس فى التيار الحيوانى ، وأهمل تماما التيار الملائكى فيه .

ويرى كيركجارد أن هذا اليأس يقود إنسان المدرج الحسى الى أن يقوم « بقفزة » ينتقل بها من مدرجه الحسى هذا الى المدرج الاخلاقى ، وفى هذا المدرج الأخير يخضع الفرد للمبادىء الأخلاقية ، وتكون له أهدافا يسعى إلى تحقيقها ، ومن ثم يتحقق نوع من التوازن بين متطلباته الحسية الدنيوية وبين متطلبات المجتمع المصاغة على هيئة أعراف وقوانين ومبادىء أخلاقية[1] . كما أن إنسان هذا المدرج يتسم بالقدرة على اتخاذ القرار والاختيار ، والاختيار أعظم شيء منح للإنسان[2] فالوجود الحق يتمثل فى الاختيار ، وأن توجد هو أن تختار[3] وأنت تختار إما هذا أو ذاك ولا وسط بين ذلك .

والواقع أن كيركجارد حينما نظر فى الدائرة الأخلاقية فإنه كان يهدف الى :

١ – إقامة تناقض بين هذه الدائرة وبين الدائرة الحسية .

٢ – التمهيد إلى الانتقال إلى الدائرة التالية وهى الدائرة الدينية . ولقد ظهر مقصد كيركجارد من هذا التمهيد حين وجهنا إلى الله قائلا : « إننا نخطىء جميعاً إذا كنا ضد الله » وكذلك قوله « إن الحقيقة الكاملة لا تمثلها الدائرة الحسية ولا الدائرة الأخلاقية .. إن الله وحده هو الحقيقة الكاملة ، وهو الذى يجب أن نعيه بكل أعماقنا الداخلية »[4] .

(1) Hollander, L. M,: Selections From The Writings of Kierkegaard, p. 13.

(2) Kierkegaard, S, : journals, No 1051.

(3) Jollet, R. : Introduction to Kierkegaard, F. R. Muller 1950, p. 101

Hollander, L M. : Selections from The writings of Kierkegaard p. 14

ولقد خصص كيركجارد الجزء الأول فى هذا الكتاب للحديث عن يوميات غاو ، أما الجزء الثانى فلقد خصصه للحديث عن تفسير طبيعة المدرج الأخلاق باعتبارها دائرة مضادة لدائرة المدرج الحسّى ، ثم نجده يمهد للحديث عن الحياة الدينية أو المدرج الدينى باعتباره مضادا للمدرج الأخلاق . ولقد فصل كيركجارد القول فى هذه النقطة الأخيرة فى كتابين ظهرا له فى نفس العام أى فى عام ١٨٤٣ وهما كتاب الخوف والرعدة Fear and Trembling وكتاب التكرار Repitition .

أما كتاب « الخوف والرعدة » فهو يحمل عنوانا فرعيا هو أناشيد جدلية Dialectic Lyrics ، وهذا هو بالفعل مايميز أسلوب هذا الكتاب ؛ فلقد جاء جامعا بين الجدل وإن كان على هيئة صدمات انفعالية عنيفة وتناقضات حادة بالنسبة إلى العقل ، ومواقف متباينة بين الأخلاق والدين ، وبين الصور الشعرية فى حديث كيركجارد عن قصة سيدنا ابراهيم الأب الأول للعقيدة .

يبدأ هذا الكتاب بعبارة من « العهد القديم » تروى رحلة ابراهيم إلى أحد الجبال ، حيث كان عليه أن يضحى بابنه اسحق . ان إبراهيم يمثل فى نظر كيركجارد « فارس الايمان » و « فارس التنازل أو الاستسلام » الذى يؤمن « بفضل المفارقة » والذى مر بمغامرة مرعبة مخيفة فى « ليلة غامضة سوداء » « آملا ضد الأمل » على مايقول القديس بول[1] .

وهو يمثل أيضا بالنسبة إلى كيركجارد المثال الساطع على الحياة فى المدرج الدينى ؛ فهو برغم إيمانه ، وبرغم طاعته لله يأمره الله بأن يضحى بابنه اسحق ، الذى أتى اليه ببركة إلهية بعد أن بلغ من العمر عتيا . كم من مفارقة مؤلمة هذه ؟ وكم هى تجربة قاسية بالنسبة إلى إبراهيم : يمنحه الله ابنا ، فى وقت كان من المستحيل فيه أن يكون لابراهيم إبن ، ثم يطالبه الله بعد ذلك بالتضحية بابنه قرة عينه ، وأن يذبحه على جبل من جبال الصحراء وذلك دون أى ذنب جناه . ألا تلمس هنا تناقضا حادا بين الأخلاق ووصيتها القائلة « لاتقتل » وبين الأمر الإلهى بأن يقتل ابراهيم ابنه ؟ لقد أطاع إبراهيم ربه .. وهو فى تلك

(1) Rienhardt, K, F. : The Existentialist Revolt p. 30

الطائفة يتجاوز المدرج الحسى ويعلو المدرج الأخلاق ، لسبب وحيد هو أنه رجل مؤمن ، لا يعمل عقله فى مسألة الايمان ، ويقبل مفارقته من حيث أن الدين مفارقة مطلقة ، تفر من كل عقل ، وتهرب من كل فكر[1] .

خرج إبراهيم بابنه يهيم على وجهه حزينا مهموما ، سائرا وسط صحراء جرداء يتصبب عرقا ، يملأه الأسى ، وتلوعة الحسرة ، حتى إذا وصل إلى جبل Morija انحنى إبنه مستعدا لأن يذبحه ابراهيم .. أخرج إبراهيم سكينة فى لحظات رهيبة . وأخذ يشحذها وحين هم بذبح إبنه أتاه الوحى « بأنا فديناه بكبش عظيم » حينئذ تحول الحزن إلى سرور هز إبراهيم هزاً ، وزاد إيمان إبراهيم بربه ، فى حياة تتدفق بالعواطف ، وتتفجر بالانفعالات .

فلح كيركجارد – بلا شك – فى أن يبين فى هذا الكتاب أن الايمان الحق يقترن بالخوف والرعدة ، كما نجح فى تصوير اللحظات الرهيبة ، التى تتصف بالرعب الهائل والتى انتابت ابراهيم ، كما وفق فى أن يبين أن إيمان ابراهيم جعله يقبل المفارقة من حيث أن الدين هو المفارقة ، وفلح أخيراً فى أن يبين أن الإيمان علاقة بين ذات إنسانية مشخصة بكل ماتعانيه من عواطف وقلق وضجر وانفعالات وبين إله حى .

قلنا أنه فى نفس عام ١٨٤٣ كتب كيركجارد كتابه الصغير « التكرار » Repitition . وفى هذا الكتاب نلمس اتجاه كيركجارد نحو التركيز على أننا لا نصل إلى الدائرة الدينية إلا بعد صراعات داخلية مريرة تهز وجداننا هزاً . وكلمة تكرار ترجمة للكلمة الداغاركية Gentagelsen التى تعنى من ناحية الاشتقاق اللغوى « الأخذ مرة ثانية » . ولا يستطيع الإنسان أن يحقق هذا التكرار إلا بفضل الدين وهذا هو معنى قوله أن « الابدية هى التكرار الحق »[1]

أحب كيركجارد فى حياته فتاة صغيرة من أسرة طيبة هى « ريجينا أولسن » وتقدم لخطبتها وتم له ماأراد لكنه سرعان ما تراجع فى الأمر إذ شعر

---

(1) Hollander, L. M. : Selections From The writings of Kierkegaard p. 16

(2) Kierkegaard, S. : Repitition. p 156.

بأن زواجه بها سوف يجعله غير مخلص لرسالته الدينية ، ففسخ خطبته مضحيا بريجينا كما ضحى ابراهيم بابنه اسحق معتقداً بأن ريجينا سوف تعود اليه مرة أخرى فى حب جديد مضاعف تماما كما تضاعفت سعادة ابراهيم حينما أمره الله بأن يضحى بكبش فداءا لابنه اسحق ، وكما امتحن الله أيوب فى ماله ، فلما امتثل أيوب لإرادة الله زاده ماكان عنده .

لكن ريجينا لم تعد إليه ، وإنما تزوجت من أستاذها فريتس شليجل ، ها هنا حدث تغير فى تصور « التكرار » عند كيركجارد ، فلم يعد التكرار عنده مضاعفة مادية ، أو إستفادة مادية ، بل هو مضاعفة روحية ، وهبة إلهية ، يستعيد الإنسان به ذاته بعد أن تفككت أوصالها ، وتقطعت أركانها . يقول كيركجارد « أننى أستعيد ذاتى ثانية بعد أن التأم الشق الذى كان فى وجودى » وهذا هو التكرار الحق : استعادة الذات المفككة لوحدتها بطريقة يشعر بها صاحبها بأنه استرجع الكل مضاعفا »[1] .

وفى عام ١٨٤٤ قدم لنا كيركجارد كتابه « تصور الاتحاد The concept of Dread » وهو يعالج سقوط الانسان بإعتبار أن هذا السقوط يمثل مشكلة ميتافيزيقية عالجها كيركجارد من ناحية سيكولوجية . و قد قسم كيركجارد هذا الكتاب إلى فصول وفقرات ، واستعان بالمقتطفات ولجأ إلى المصطلحات الفنية ، وذلك كى يستطيع مواجهة النظريات اللاهوتية والميتافيزيقية التى كانت سائدة فى عصره[2] .

ويتحدث كيركجارد فى هذا الكتاب عن الخطيئة Sin بأسلوب جدلى رائع ، فهو يرى أن القلق يسبق الخطيئة ، ويقترن بالإمكان والحرية ، وهو كاليأس يعطى الوجود مايميزه ، بل هو يكتشف للموجود عن وجوده . وإذا كان من الحق أن لا تعطى ، وإنما الذى يعطى هو إمكانية الأنا فحسب[3] ، فإن كل إنسان يجد نفس أمام العدم ، وكأنه ينحنى على الفراغ . إنه دوار حيال

---

(1) Croxall, T.H. : Kierkegaard studies, p. 163

(2) Johnson, H.A, & Thulstrup, N. : Akierkegaard Critigue, p. 15

(3) Kierkegaard, S : Journals, No 955.

مالايوجد ، لكن من الممكن أن يوجد بفضل حرية لم يشعر بها المرء ، بعد ، حرية لاتعرف نفسها[1] وقلق الروح يشبه هذا الدوار الجثماني ، حيث هو خوف وإنجذاب في وقت واحد مجرد بريق لإمكان ، وهو كذلك إنسحار رهيب[2] ولما كان القلق نوعا من النفور العاطف أو من العطف النافر ، فهو اشتهاء لما تخافه ، وخوف لما تشتهيه[3]. وفي هذا الازدواج المفعم بجاذبية سحرية (إستغواء الحية في سفر التكوين) وقعت الخطيئة الأولى ، ولهذا تبدو – كما يقول كيركجارد – وكأنها خالية من المسئولية ، وهذا الخلو هو الذي يعطيها مافيها من إغواء[4] .

الخطيئة تثير القلق ، كما تؤدي إلى الرعب والارتعاد فالقلق الناجم عن شعورنا بالخطيئة يقيم الرعب والضياع والدمار إلى كل جوار إنسان[5] . وهذا الشعور نجده حتى عند الأطفال الذين يتسمون بالبراءة يقول كيركجارد « هذا هو السر العميق للبراءة ، فهي في نفس الوقت قلق »[6] .

أما كتاب كيركجارد «نتف فلسفية » Philosophical Fragments, والذي ألفه عام ١٨٤٤ فلقد كتبه على النمط الإغريقي القديم ، وإستعان في وضع المشكلة ، وكذا في المنهج المستخدم بطريقة سقراط[7] .

حاول كيركجارد في هذا الكتاب إلقاء الضوء على دور العقل ، ومدى تدخله في مسألة الإيمان المسيحي ورأى في هذا الصدد أن المسيحية دين المفارقة ، وأن العقل لايستطيع أن يفهم تلك المفارقة ولاأن يخضعها لقواه الفاهمة ، هذه ناحية سلبية ، أما الناحية الايجابية فهي تتمثل في إدراك العقل بأن مسألة الايمان لايمكن أن تفهم لأنها من دائرة أعلى من دائرة العقل وتتجاوزها .

---

(١) جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ص ٤٨

(٢) Kierkegaard, S. : Journals, No 155

(٣) جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ص ٤٩

(٤) Kierkegaard, S. : Journals No 255.

(٥) جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ص ٤٩

(٦) Kierkegaard, S, : The Concept of Dread, p. 46.

(٧) Johnson, H. A. & Thulstrup, N. : Akierkegaard critique, p. 15.

كما يحاول كيركجارد أن يجيب فى هذا الكتاب على سؤال هام هو هل يمكن للخلاص الأبدى لفرد ما أن يرتكز على حادث تاريخى ؟ لقد ذهب هيجل إلى أن مصاعب المسيحية يمكن أن تحل فى ضوء تركيب فلسفى أعلى ، بحيث يمكن وضع العملية الدينية على هيئة تصورات وأفكار موضوعية يمكن للعقل أن يفهمها ويعيها .

يرفض كيركجارد فى هذا الكتاب محاولة هيجل هذه ، ويرى أن الايمان المسيحى لا يمكن أن يرد إلى تصورات عقلية ، أو أن يدمج ضمن أفكار نسق فكرى مترابط ، أو أن يتحول إلى أمر موضوعى كتلك الأمور التى نجدها فى العلم والفلسفة . أن الايمان يرتكز على المفارقة ، وهذه المفارقة هى لباب المسيحية فالمسيحية ذاتها مفارقة[1] ؛ تنأى عن التفسير العقلى ، وتبعد عن التحليل المنطقى[2]

لقد رأى كيركجارد أن هناك عدة دوائر يعتمد أغلبها على العقل والفكر والنظر الموضوعى والعلم فى حين تبقى دائرة الإيمان وحدها منفردة باتجاه ذاتى ينبع عن وجدان مفرد مشخص ، ويقوم على المفارقة المطلقة التى تستعصى على كل فكر ، وتفر من أى منطق . وأن العقل حينما ينسى حدوده ، أو حينما يتجاوزها ، فيخضع تلك الدائرة لسلطانه يضل ويتوه ، ويحيل الايمان إلى مسألة فكرية شاحبة ، فى حين أنه علاقة حية مشخصة ، تنبض بالعواطف ، وتتدفق بالوجدان ولذا كان كيركجارد يردد دائما أن الايمان يتصارع مع العقل الذى ينسى حدوده الصحيحة[3] .

ويمكن تبسيط نقاش كيركجارد حول مفارقة المسيحية كما جاءت فى كتابه « نتف فلسفية » بمثال نقارنه فيه بسقراط : لقد كان سقراط يعتقد أن الحقيقة توجد وجودا فطريا فى كل واحد منا ، ولا نحتاج فى معرفتها إلا إلى أن تتذكر كل نفس من نفوسنا ما سبق أن رأته فى عالم المثل .. عالم الحقيقة القصوى ،

(1) Macquarrie, J. : Existentialism, p.35.

(2) Hollander, L. M : Selections from the writings of Kierkegaard, p.17

(3) Roberts, D. : Existentialism and Religious Beli... p. 110.

ومادور المعلم هنا إلا مجرد مساعدة الفرد على أن يكتشف الحقيقة الدفينة فى نفسه بواسطة منهج معين . إن هذا يمثل دور الاتصال الغير مباشر بالحقيقة . لكن إفرض أن الحقيقة ليست باطنة فى الذات الانسانية ، وافرض أن الانسان يستطيع أن يدرك تلك الحقيقة حينما تقدم اليه ، وأفرض أن المعلم هنا هو الله المطلق ذاته ، وأنه يتصل اتصالا مباشرا بهذا الانسان ، ويكشف له بعد أن يتحول الله إلى إنسان فى السيد المسيح عن الحقيقة ويضمنها فى داخله . إن هذا يمثل مفارقة الايمان عند كيركجارد ، وهى تجسيد الأبدية فى لحظة زمانية ، أو إتحاد اللاهوت بالناسوت أو تلاحم اللامتناهى بالمتناهى . إن مفارقة السيد المسيح وجدت فى الجيل المعاصر .

د ـــ موضـــع كيركجـارد فى تاريخ الفكر الوجـودى

١ – التفسير الأسطورى وبزوغ الفهم الذاتى :

على الرغم من أن الوجودية ، فى صورتها المتطورة ، هى ظاهرة تنتمى إلى الفترة الحديثة والمعاصرة ، فإننا يمكن أن نتعقب جذورها فى الفلسفات القديمة وحسب ، بل وفى المحاولات السابقة على ظهور الفلسفة ، تلك المحاولات التى كانت تستهدف تحقيق نوع من الفهم الذاتى .

ويمكن أن نتتبع تلك الجذور بدءا من المراحل الميثولوجية (الأسطورية) . والواقع أن مسألة « الميثولوجيا » ومسألة تفسيرها حظيتا بإهتمام كثير من الباحثين أمثال شلنج **Schelling** وستراوس **Strauss** وكاسيرر **Cassirer** ويونج **Jung** وبالتمان **Bultmann** والياد **Eliade** وكثيرين غيرهم ، ومازال مدام أقلام الباحثين والمفكرين يسيل حول موضوع « تفسير الأسطورة » .

وفى القرنين الثامن والتاسع عشر ، قامت عدة محاولات نحو رؤية ماهو معقول فى الأساطير ، وذلك بواسطة حذف عناصرها الخيالية ، والنفاذ بعد ذلك إلى اللباب العقلى الذى بنيت حوله تلك الأساطير . لكن إتضح أخيراً أن

مثل هذا المدخل فى تفسير الأساطير كان مدخلا خاطئا ، بحيث تعذر معه التمييز بين الأسطورة الأصلية وبين الخرافات والخزعبلات . وكان لابد من وجود مدخل آخر ، وبالفعل قامت عدة محاولات مشجعة تستهدف معالجة الأساطير باعتبارها حاوية على حقائق ميتافيزيقية لا تستطيع اللغة العادية أن تعبر عنها . وعلى الرغم من أن مثل هذا المدخل الأخير يعزى إلى أفلاطون ، إلا أنه يبدو أن هذه الأساطير كانت تشير إلى أفكار متأخرة ، تحمل فى طياتها أكثر بكثير مما كان أفلاطون يفسرها به . وثمة مدخل ثالث يبدو أكثر رسوخا ، حاول أن ينظر إلى الأساطير باعتبارها علما بدائيا primitive science يهتم بدراسة الأصول السببية للحادثات الطبيعية أو التنظيمات الانسانية . أما النظريات المعاصرة جداً حول الأساطير فلقد نظرت إليها على أنها حقائق سلوكية رمزية تدور حول حياة وأفكار الإنسان ولقد وجهت الأبحاث السيكولوجية الانتباه نحو التشابه بين الأساطير وبين الأحلام ، ورأت فى الأساطير عمليات إسقاط للرغبات الداخلية للإنسان . أما الأبحاث الوجودية فلقد رأت فى الأساطير التجمع الأولى للإنسان نحو الذاتية ، فلكى تحكى قصة عن البدايات الإنسانية معناها أنك تعترف بالفهم الذاتى .

ونحن نرى أن أى طريقة من طرق تفسير الأساطير السابقة ليست كافية بذاتها ؛ فالأسطورة هى ظاهرة مركبة ، ولما كانت تنتمى إلى حقبة سحيقة من الثقافة الإنسانية التى ندرت فيها الأشكال والتركيبات اللغوية أو إمحت تماما . فإن كل أسطورة منها تحمل مالاحصر له من التفسيرات . ولذلك فمن المشروع أن تستخدم أكثر من مدخل فى محاولة فهم وتعمق معانى تلك الأساطير . ومع ذلك فنحن نرى أن المدخل الوجودى فى تفسير الأساطير له أهمية خاصة ، ذلك لأن السؤال الباحث عن ذاتية الإنسان من أجل تلك الذاتية نفسها أو من أجل إكتساب فهم ذاتى يبدو وأنه يحتل مكانة عالية فى كل أحوال الوجود الإنسانى ، كما أنه يظهر على أنه أكثر أساسية من أية أسئلة أخرى تبحث عن بدايات الاشياء .[1] ولقد بين هذا المدخل بوضوح أنه حتى فى المرحلة قبل

(1) Macquarrie j. : Existentialiam; p, 19

الفلسفية أى فى المرحلة قبل النقدية للتطور العقلى الإنسانى ، كان الإنسان منهمكا فى نفس المشاكل التى تعد الشاغل الأول للموضوعات الوجودية التى يعالجها الوجوديون اليوم مثل سر الوجود ، اللاتناهى والذنب ، والموت والأمل ، والحرية والمعنى . ولا يجب أن ندهش لهذا ، لأنها مشاكل ترتبط بصميم بناء الوجود الإنسانى نفسه سواء أكان هذا الإنسان عائشا اليوم أو بالأمس أو سيعيش فى المستقبل .

ب – الفلسفة القديمة :

وإذا انتقلنا من العصر الميثولوجى إلى عصر الفلسفة .. عصر الأفكار التأملية . فإننا نجد أنفسنا أمام إنسان قد تيقظ من ظلمات عالم الأسطورة كى يعيش فى نور عالم الفكر . فى هذا العالم الأخير نضج الوعى ، وقامت أفكار نقدية ، وثارت أسئلة راديكالية ، وفى هذه الفترة وجدنا أنفسنا أمام الموضوعات الوجودية التى تمثلت بطريقة كامنة فى الأساطير ، وقد لمستها عصا العقل ونور الفكر .

ولعل أعظم إسهام فى محاولة فهم بزوغ الفكر التأملى هو ذلك الذى قدمه لنا « كارل ياسبرز » فى تصوره عن « العصر الفأسى Axial age » . وكما ذكر فلقد حدثت نقطة تحول كبرى فى تاريخ الإنسانية وصفها بأنها مثمرة ، وكان ذلك حوالى عام ٥٠٠ ق . م . (قبل هذا العام وبعده بحوالى قرنين أو ثلاث) فى هذه الفترة حدث بعث عجيب وكبير فى الروح الإنسانية ، فهى فترة ظهور أنبياء اليهود ، وفترة ازدهار الحضارة والثقافة الإغريقية ، حيث بدأت محاولات التفلسف تبدى جلية واضحة عبر كتابات طاليس وهيراقليطس وبارمنيدس وسقراط وأفلاطون وأرسطو ، كما أن الدراما والشعر الإغريقيين عبرا عن مصير الإنسان وعقبا على المجتمع وقوانينه ، كما تطورت المؤسسات السياسية ، وبدت الخطوات الأولى فى العلمين الطبيعى والتاريخى ، مع بزوغ نزعات شكية ونقدية وراديكالية . لقد وجه العقل الغربى الاهتمام نحو إنجازات اليونان والديانة اليهودية حينما فكر فيما نسميه بالعصر الفأسى ، لكن إنجازات اليونان وديانة

اليهودية ليسا إلا جزءا من الصورة ؛ إذ يمكن تعقب مثل هذه الروح فى عدة ثقافات أخرى . فلقد كان هذا عصر كونفوشيوس فى الصين ، وزرادشت فى إيران ، والبوذية فى الهند .

إن ما حدث فى العصر الفأسى كان كبيرا ، ومن الخطأ قصر ما حدث فيه على تكوين واحد أو صيغة بسيطة ، لقد وجدت فيه جذور العقلانية وجذور الوجودية ، الإلحاد والتدين ، دراسة الانسان ودراسة الطبيعة . لقد كان هذا العصر هو نهاية عصر الأسطورة .

إن أهمية هذا العصر بالنسبة إلى موضوعنا ، أى بالنسبة إلى تاريخ الوجودية قد عبر عنه ياسبرز أحسن تعبير حين قال : إن ماهو جديد حول هذا العصر .. هو أن الانسان أصبح على وعى بالوجود ككل ، وعلى وعى بذاته وبحدوده ، لقد خبر رعب العالم وخبر ضعفه ، كما أخذ يتساءل أسئلة راديكالية ، لقد أصبح يواجه العالم وجها لوجه ، وأخذ يحترق من أجل الحرية وحين اعترف بحدوده عن وعى وضع لنفسه أهدافاً عليا . لقد خبر المطلق فى أعماق ذاته ، وخلال تجاوزه عن ذاته »[1] .

وبالطبع فإن الخواص التى ذكرها ياسبرز للعصر الفأسى ليست عامة دائما بالنسبة إلى أى مكان وبنفس القوة ، « فرعب العالم » على سبيل المثال ، لم يكن يظهر إلا بين بعض الناس ، وفى ظروف تاريخية معينة . يقول هنرى فرانكفورت عن الإختلاف القائم بين شعب مصر وشعب العراق « إن الشعور بالخطر ، والضعف الانسانى ، الذى ظهر فى أوصال الثقافة العراقية ، كان غائبا عن مصر »[2] وبالمثل فلقد كان هناك إختلاف كبير فى العصر الفأسى بين ثقافة وأخرى : بين الاتجاه الخارجى للفلسفة اليونانية الطبيعية المبكرة والإتجاه الباطنى للفكر الهندى ، بين الطبيعة الأخلاقية والنبوية للدين اليهودى والتجربة

(1) Jaspers, K : The origin and Goal of History, trauslated by Micheal Bullock (New Haven and london 1953) p, 2.

(2) Frankfort, H. : Kingship and the Gods. Astudy of ancient Near Eastern Religion as the integration of society and Nature (chicago 1944) p. 4.

السحرية للشرق .. وهكذا يمكن إقامة ما لا حصر له من التقابلات . لكن فى كل هذه الثقافات ، وفى كل الحالات المختلفة من الخبرة التى تعبر عنها ، فإننا نرى بالطبع – كما ذكر ذلك ياسبرز – الإنسان الذى يواجه نفسه بطريقة جديدة يحاول فيها أن يفهم ذاته .

إن نظرة واحدة لكل من الدوائر الثقافية الثلاث فى العصر الفأسى لكفيلة بأن تبين لنا مدى الاهتمام بالمسائل الوجودية . والواقع أن إرهاصات فلسفة الوجود كانت سائدة فى ثناياها ، وهذه الدوائر الثقافية الثلاث هى : دائرة الدين اليهودى فى عهد الانبياء ، والثقافة الإغريقية الكلاسيكية ، والفلسفة الدينية الشرقية .

إن الطابع الوجودى لتعاليم أنبياء اليهود كان واضحا ، ويتمثل كما يذكر « مارتن » فى « التحول الكلى للإنسان » أكثر مما يتمثل فى التوبة أو الندم Rebentance وهذا يتضمن بلا شك ثورة فى مجال الوجود الإنسانى ، لأن التحول هنا سيكون إنتقالا من عبادة الأوثان ومن الطقوس التى تهدر إنسانية الإنسان إلى العلاقة المسئولة تجاه الله والمجتمع : وهذا يشير إلى التعرف على الذنب ، وقبول المسئولية ، وإختبار التكامل ، وعدالة المجتمع .

ولم تكن رسالة أنبياء اليهود موجهة ضد الطقوس الوثنية وحسب ، لكنها كانت موجهة أيضا ضد العقلية الأسطورية[1] .. لقد كانت تنادى بالتحول إلى المستقبل ومواجهة الطابع الزمانى والتاريخى للموجود الإنسانى ، فى مقابل الميثولوجيا التى تنادى بالهروب من أى تحديد زمانى أو تاريخى[2] .

لقد إهتمت دائرة الدين اليهودى فى عهد الأنبياء بالذنب ، والتحول ، والمسئولية ، واختبار الوجود الإنسانى فى عينيته ، ومعرفة حقيقة الزمان والتاريخ ، ولكل موضوعات وجودية من الطراز الأول .

وإذا عدنا إلى الدائرة الثانية .. دائرة الثقافة الإغريقية فإننا نواجه بظاهرة

(1) Eliade; M. : Cosmos and History, The Myth of the eternal Return (New york 1959) p. 7.

(2) Buber; The prophetic faith. translated by c. witton- Davies 2 ed (New york 1960) p. 96.

مختلفة تماما عما وجدناه فى الدائرة الأولى . ففى الفلسفة اليونانية نجد إتجاها عقليا خالصا يبتعد عنه الوجوديون اليوم تماما ، لكن دودس Dodds يرى أن اليونانيين الأوائل لم يكونوا عقليين وحسب ، بل ظلوا على إعتقاد راسخ بقوة وعظمة ما هو لاعقلانى[1] .

نعم لقد بدأت الفلسفة الإغريقية بإتخاذ مبدأ طبيعى واحد عند طاليس وانكسيمانس وانكسيمندريس فى تفسير الطبيعة والوجود ، وجاءت بعد ذلك خطوات تفسير الطبيعة بأكثر من مبدأ طبيعى واحد ، أما الإنسان فقد كان خارج دائرة البحث . لكن هيدجر يعزو البدايات الأولى للفلسفة الغربية إلى فلسفتى هيراقليطس وبارمنيدس بالذات خصوصاً فى بحثهما حول العلاقة بين الوجود والمعرفة أو بين الوجود والفكر[2] . وطبقا لهيدجر فإن هذه البصيرة اليونانية الأولى سرعان ما فقدت ، وأصبح طابع الفكر الفلسفى الغربى بعد ذلك هو طابع « تناسى الوجود » وتأكيد الفكر . ومع ذلك فإن الإرتباط بين الفكر والوجود الذى هو خصيصة لفكر هيراقليطس وبارمنيدس هو نفسه الذى تحاول الوجودية المعاصرة إقامته .[3]

ويعد سقراط ذو أهمية خاصة بالنسبة إلى الوجودية ، فلقد حدثت معه ثورة فى الفلسفة الاغريقية حيث تم نقل إنتباه الناس من الطبيعة إلى الانسان نفسه باعتباره محور الفكر الفلسفى . وأصبح الحوار الذاتى هو المنهج ، والمعرفة الذاتية هى هدف الفلسفة ، ولم تعد الاعتقادات حول الشفقة والشجاعة والعدالة كافية إذ تساءل الناس بعمق – بفضل سقراط – عن فهم الحياة التى يشاركون فيها كإنسانيين . ومن هنا نفهم إعجاب كيركجارد بشخصية سقراط « فهو يبقى صادقا مع نفسه ، بتوافق عجيب »[4] .

(1) Dodds; E R : The Greeks and the irrational (Berkeley, Calif 1951) p. 254

(2) Seidel, G.L. : Martin Heidegger and the Pre-socratic (Lincoln Neb, 1964) p. 25.

(3) Macquarrie, j. : Existentialism, p. 24.

(4) Kirekegaard, S. : Philosophical Fragments, translated by D.E Swenson (Princeton 1936) p.6.

ويمكن أن نلاحظ وجود وجهين متعارضين فى سقراط : فهو من ناحية يعد أعظم نصير للعقلانية ، وهو كواعظ يجادل الناس حول الحقيقة ، يعتبر أعظم الوجوديين من بين العقليين . وياسبرز يعتبر على صلة وثيقة بسقراط من هذا المنحنى الأخير من حيث إهتمامه بالفلسفة الوجودية التى تعطى إعتباراً كبيراً للعقل تماماً كما كان يفعل سقراط .

أما الدائرة الثالثة والأخيرة والتى تذهب بنا إلى الشرق فإن ياسبرز يعد أيضا واحداً من أكثر الذين فتحوا الأبواب أمام أفكار الفلسفة الآسيوية والديانات الشرقية ، كما حاول أن يقيم الصلة بين الأفكار الشرقية وبين وجودية الغرب . وحين نقرأ كتاب سوزوكى على سبيل المثال فلا يسعنا إلا أن نخرج بانطباع كبير عن أوجه الشبه العديدة التى تربط بين البوذية والوجودية .[1]

وبعض أوجه الشبه هذه أزيل عنها النقاب بواسطة مقالة يوشنورى تاكوشى y. Takeuchj المعنوية بـ « البوذية والوجودية : حوار بين الفكر الشرقى والغربى » حيث ذكر فى مقالته هذه أن هناك كثيرا من الأفكار المتشابهة فى البوذية والوجودية منها فكرة الوجود وفكرة العدم وفكرة القلق .[2]

جـ - من بداية المسيحية إلى العصور الوسطى :

دعى يسوع المسيح إلى الإعتراض على الطقوس الوثنية وإلى المناداة بالمسئولية والطاعة الداخلية ، وبأن الحياة وجود يقابل الآخرة . وعلى الرغم من أن المسيح قد تحدث عن الثواب والعقاب ، فهو قد رأى أن الدافع الرئيسى للعبادة أو الطاعة يكمن فى رغبة الفرد كسب وجوده الأصيل « فمن يطلب كسب حياته سوف يفقدها ، لكن من يخسر حياته سيحتفظ بها »[3] .

(1) CF D.T. suzuki : An introduction to Zen Buddhism (New york 1964)

(2) Takeuchi, y. : Buddhism and Existentialism : The Dialogue Between Oriental and occidental Thought, Religion and Culture, ed w. Leibrecht (New york 1959) pp. 291-318.

(3) CF. Bultmann, R : Theology of the New Testament. Translated by Kehdrick Gropel (New york 1951) V.I pp. 3-22.

ولقد فهم القديس بول St. paul الوجود بطريقة تختلف عن تلك التى كانت موجودة لدى المسيح ، كما عبر عنه بلغة مختلفة . فهو قد استخدم مثلا مصطلحات مثل : الخطيئة ، اللحم ، الروح ، البدن ، النفس ، الحياة ، العقل ، الضمير ، القلب ، الحرية ، الإيمان ، الأمل ، الحب ، ولقد أعجب السيكولوجيون والوجوديون المعاصرون بتلك المصطلحات ، وبالاستخدام الدقيق لها من قبل القديس بول . وحينما نقارن لغة القديس بول بلغة الأساطير فإنه لا يسعنا أن تقرر هذا التقدم الجبار الذى أتى به بول . وفى عهد هذا الأخير كانت المصطلحات صالحة للتعبير – بطريقة فينومينولوجية لاميثولوجية – عن البناءات الرئيسية للوجود الانسانى ، وعن طبيعة التحول الذى كان يجب أن يقام من أجل الوصول إلى الذاتية الأصلية[1] .

والواقع أن جزءاً من مصطلحات المذهب المسيحى عن الإنسان والتى وجدت طريقها فى كتاب العهد الجديد مستقاة من العالم الهلينستى ، ومن الغنوصية على وجه خاص ولقد أشار بالتمان إلى أن « الغنوصية قدمت بأسطوريتها ذخيرة من المصطلحات التى بدت معقولة لعدد كبير من الناس »[2]. وعلى الرغم من أن الغنوصية أكثر اتصالا بالوجودية المعاصرة من مسيحية العهد الجديد ، إلا أننا يمكن أن نجد أواصر اتصال بين هذه المسيحية وبين الوجودية المعاصرة : كمحاولة بلوغ الفهم الذاتى والحديث عن المفارقة المطلقة (وسيتحدث عنها كيركجارد تفصيلا فيما بعد) والمباطنة أو الإتجاه إلى باطن الذات ، والإثم والذنب والخطيئة والقلق والمسئولية وغيرها من أفكار وجودية . وهذه الأمور تتناقض مع الخضوع المطلق للعقل ، وهى فى ذلك تتمشى مع روح الفلسفة الوجودية المعاصرة ، وذلك رغم أننا نجد بين الباحثين من يحاول إضفاء نوع من العقلانية على المسيحية ، أو بمعنى أدق محاولة إخضاع المسيحية تماماً للعقل . وفى هذا الصدد يقول هارناك Harnack « إن المسيحية بدون نظرية ، أى بدون تعبير واضح لمحتوياتها ، هى أمر لا يمكن

---

(1) Macquarrie, j. : Existentialism, p, 27.

(2) Bultmann, R. : Theology of the New Testament, p, 164.

تصوره »[1] .

إن تطوير هذا القول الأخير نتج عنه نمط من اللاهوت الميتافيزيقى الذى يقوم على قضايا نظرية ، وظهر فى هذا الصدد لاهوتيون ميتافيزيقيون من أمثال القديس أغناطيوس st, ignatius والقديس أثاناسيوس Athanasius وغيرهما إلا أن القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) له أهمية خاصة من بين هؤلاء فيما يتعلق بالتمثيل الوجودى للمسيحية منذ عهد القديس بول ، بل وهناك من يعتقد حتى اليوم أن أوغسطين هو من زمرة الوجوديين .

لقد وجد أوغسطين فى الإنسان نوعاً من الغموض أو السر : فإذا عنينا بالهاوية Abyss عمقاً كبيراً ، فإن قلب الإنسان هو تلك الهاوية وقولنا بأن ليس هناك ما هو أعمق من الهاوية يعادل قولنا بأن ليس هناك ما هو أعمق من القلب نعم قد يتحدث الإنسان ، وأن يستمع إلى الغير ، وقد يرى غيره ، ويراه هذا الغير ، لكننا لا نستطيع أن نقرأ أفكاره ، أو أن نتغلغل فى باطنه ، كما لا نستطيع أن نلمس أو أن نرى قلبه .. فهناك فى الإنسان عمقاً كبيراً يتوارى عنه وغيره »[2] ومن ثم فإن البحث عن الحقيقة ، وفهمها ، يجب أن يتم لا من خلال الكشف عن أعماق وجود الإنسان ، ومن خلال التجربة المباشرة بالحياة . والذات عند أوغسطين غير مستقرة كما هى عند الوجوديين[3] .

ولقد سار اللاهوت المسيحى فى العصور الوسطى تجاه ما هو عقلى ، وميتافيزيقى ومنطقى ، حتى لقد قيل أن القديس توما الاكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤) قد اتجه نحو « الماهوية » Essentialism ولم يدفع الاهتمام إلا قليلا بالوجودية . ولعل هذا هو ما حدا بالوجوديين المعاصرين إلى أن يركزوا لا على القديس توما الاكوينى ولكن بعدد من تابعيه اتخذوا منه الموقف المضاد ، وتعمقوا مرة أخرى فى داخل الحياة الانسانية ويحتل إيكارت Eckhart

(1) Harnock, A. : History of Dogma. Translated by N. Buchanan, (London 1897) vol, 1, p, 22.

(2) Przywara, A. : Augustine Synthesis, (New york 1958) p. 421.

(3) Macquarrie : j, : Existentialism, p, 29.

(١٢٦٠ – ١٣٢٧) مكاناً ممتازاً بين هؤلاء ، وهو الذى كان له تأثيره. الفذ على الفلسفة الألمانية حتى هيدجر . ونحن نجد عند إيكارت أفكاراً مثل « الوجود » و « العدم » والتعمق فى الذاتية . يقول إيكارت : « كى يحصل الإنسان على قلب الله ، عليه أن يحصل أولا على معرفة ذاته »(١) .

د – عصور الاصلاح والنهضة والتنوير :

لقد تمثلت فى تعاليم مارتن لوثر Martin Luther (١٤٨٣ – ١٥٤٦) الموضوعات الوجودية بأوضح وأجلى ما يكون ، لقد كان يحاول أن ينقى المسيحية من الشوائب التى علقت بها ، ومن الفساد الذى علق برجالها . ولقد حارب لوثر من أجل حرية الإنسان المسيحى تجاه فساد البابوات ورجال الكنيسة وصكوك الغفران ، وحاول أن يجعل كل مسيحى مسئولا عن وجوده الفردى خلال مجتمع مسيحى . وأن يقيم صلة بين الإنسان وبين الله تمتاز بأنها مباشرة لا تحتاج إلى توسط كنسى أو بابوى . كما قدم وضعا وجوديا للإيمان وللعقيدة ، تكون فيها العلاقة بين الإنسان والله علاقة شخصية بحتة ، وهذا هو ما سيقول به كيركجارد فيما بعد .

ولقد تابع تلميذه فيليب ميلانشتون Melanchthon (١٤٩٧ – ١٥٦٠) نفس الخط المؤدى إلى البروتستناتية ، وإلى تحرير الانسان من الفساد الكنسى ، وإلى الحديث عن الخلاص الذى رأى هو وأستاذه لوثر أنه شخصى وذاتى ، والحديث عن الخطيئة والذنب بأسلوب وجودى .

وقد ركز ديسيدريوس إراسموس D. Erasmus (١٤٦٧ – ١٥٣٦) على الجانب العاطفى والانسانى ، وعالج موضوعات الحرية والكرامة بنفس الطريقة التى عالجها بها كارل ياسبرز فيما بعد ، وقاد هو ورفاقه من أصحاب الإتجاه الإنسانى ثورة عارمة ضد المدرسيين أصحاب الاتجاه اللاهوى .

(1) Eckhart, M : A modern view translated by R. B. Blakney (New York 1941) p. 243.

ولا يمكن أن نتغافل هنا عن مفكر النهضة الايطالى جيوفانى بيكو ديلا ميراندولا (١٤٦٣ - ١٤٩٤) الذى هاجم المفكر الماهوى المدرسى المتصف برسم خطوط محددة للطبيعة الإنسانية[1] ، وتوقع ما سيقوله سارتر بعد ذلك من أن الانسان هو الذى يخلق ذاته ، ويحدد ماهيته .

وعلى الرغم من أن علم عصر النهضة قد قدم عاملا جديداً أثر فى فهم الإنسان للعالم ولنفسه ، فإننا يجب أن نشير هنا إلى أن الكوزمولوجيا الجديدة كما قدمها كوبر نيكوس وجاليليو وكبلر ونيوتن جعلت الإنسان يشعر بضآلته وسط عالم رحب وواسع . وكان بليز بسكال B. Pascal (١٦٢٣ - ١٦٦٢) واحداً ممن عبروا عن الشعور الجديد للإنسان والذى يتسم بالاغتراب فى العالم . وقد لوحظ مراراً أن أفكار بسكال فى هذا الصدد كانت بمثابة إرهاصات أولية للوجودية فى عدد من النقاط منها : أن ثقة الانسان بخبرته حينما نظر إلى نفسه كمحور للأشياء فتحت أمامه طريق الرعب إزاء صمت ما لا نهاية له من المكان ، ومنها أن البراهين على وجود الله تؤدى إلى إثبات هذا الوجود ، ولكن هذا الإله الذى تثبت وجوده تلك البراهين هو إله ميتافيزيقى أو علمى وليس إله إبراهيم ولا إسحق ولا يعقوب ، ومنها أن على الانسان أن يخاطر حتى ولو لم يكن مسلحا بالمعرفة[2] .

لكن الطابع العقلانى ، كان طابع ديكارت وتابعيه من الفلاسفة الغربيين ، واشتط بعض المفكرين فى اهتمامهم بالعقل ، ومنهم كريستيان وولف Ch. wolff رائد عصر التنوير الألمانى ، والذى كان يعتقد أن كل الحقائق بما فيها الحقائق الدينية يمكن صياغتها برموز رياضية ، ومع أن البعض الآخر كانوا من أنصار النزعة الشكية كهيوم وكانت إلا أنهم سلموا بالنزعة العقلية بنحو أو بآخر .

ومع ذلك فلقد سمعنا فى تلك الفترة أيضاً أصواتاً تعرفنا عليها اليوم بأنها وجودية ، ولعل أكثرها تأثيراً هى تلك التى صدرت عن جوهان جورج هامان

(1) Giovanni pico della Mirandol : Oration on the Dignity of Man, Translated by A, Robert Copomigri (chicago) pp. 4-5

(2) Macquarrie, j. : Existentialism p-33

J.G. Hamann (١٧٣٠ – ١٧٨٨) . ولقد نقد هامان فلسفة كانط ، كما نقد كل فلسفة عقلية فى عصره ، وكان له أثره البالغ على كيركجارد فى عدة نقاط محورية .

رفض هامان كما رفض كيركجارد من بعده أن يكون العقل أساسا للإيمان ، كما تبذل كل محاولة تبغى تشييد نسق عقلى صارم لأمور العقيدة وهو يقول فى هذا الصدد « ليس لدى استعداد للحقائق والمبادىء والأنساق ، ولكننى أجدنى على أتم إستعداد للنتف والخيالات والإلهامات الفجائية »[1] ويقول أيضاً « إذا كان من الغباء أن يقول إنسان (ليس ثمة إله) فإن من يحاول البرهنة على وجود الله يعتبر أكثر غباءا . وإذا كان العقل وكانت الفلسفة مبحثا هذه المحاولة ، فليس من الخطأ أن نكفر بها »[2] إن الإيمان يتطلب قفزة Leap وراء العقل . وبهذه الأقوال وغيرها يبدو « هامان » غريبا عن الإتجاه العقلى الذى ساد القرن الثامن عشر ، ويبدو مبشراً لآراء كيركجارد فى نفس الوقت .

هـ – الوجودية الحديثة والمعاصرة (القرن ١٩ والقرن ٢٠) :

شهد نهاية القرن الثامن عشر صراعا حادا بين التنويريين العقليين من جهة وبين الحركة الرومانسية من جهة أخرى . ونحن لانستطيع أن نربط بين الوجودية وبين الحركة الرومانسية اللهم إلا بمعنى أنهما معا يقفان ضد النظرة العقلية الضيقة .

ونحن نعتبر سورين كيركجارد S. Kierkegaard (١٨١٣ – ١٨٥٥) الأب الحقيقى للوجودية الحديثة والمعاصرة ، وهو أول فيلسوف أوربى يحمل بطاقة الوجودية ، بالمعنى الحقيقى . ولقد عده المؤرخون والناقدون على أنه يحتل مكانة عظمى فى تاريخ العرف الوجودى ، وأنه يمثل الخطوة الحاسمة فى طريق التطور التاريخى للوجودية .[3]

(1) Smith. R. C & Joham Georg Hamann Astudy in Christian Existence With Selections from his wirtings (London 1960) p. 22.
(2) Ibid, p. 253
(3) Macquarrie, J. : Existentialism, p. 34.

ونحن نلاحظ إرتباطاً بالغاً عند كيركجارد بين الحياة وبين الفكر ، ذلك الإرتباط الذى عنى به أغلبية الفلاسفة الوجوديين . فقد كان يعتقد أنه صاحب رسالة تتسم بأنها دينية ، وأدرك أنه لا توافق بينه وبين خطيبته ريجينا أولسن إلا إذا تعمق الاتجاه الدينى لديه ، ففسخ خطبته وهو يعتقد أن خطيبته سوف تعود اليه بعد ذلك تماما كما عاد إسماعيل إلى أبيه إبراهيم ، وكان من المفروض أن يضحى به كما أمره الله بذلك كان كيركجارد يعتقد أنه « لا يتوقع لنفسه أن يحيا حياة أرضية سعيدة »[1] وفى مثل هذا الاعتقاد تكمن فكرة الفرد أو الإنسان الخاص بأوضح ماتكون ؛ كما تظهر فكرة الذاتية وفكرة الشدة باعتبارهما معياران للحقيقة والأصالة .

وطبقا لهذا ينتج أننا لا نتصل بالحقيقة إلا فى لحظات الشدة الوجودية ، خصوصا فى اللحظات التى يكون علينا فيها أن نتخذ قرارات أليمة . يقول كيركجارد « حين نقوم باختيار ما؛ فليس من المهم أن يكون إختيارنا صحيحا ، ولكن المهم هو إهتمامنا واندفاعنا العاطفى نحو هذا الاختيار ، وهاهنا تفصح الشخصية عن « تناهيها الداخلى بدلا من أن تتجمد »[2] وهذه اللحظات أيضا تتسم بالقلق العميق « كدوار الحرية ، الذى يحدث حينما تنظر الحرية إلى إمكاناتها الخاصة»[3] إن الحياة التى ندركها فى هذه اللحظات لا يمكن ردها إلى نسق من الأفكار لأنها متقطعة وغير متصلة ومن هنا كان هجوم كيركجارد الحاد على النسق الهيجلى .

ولقد كان كيركجارد مهتما مثل « هامان » بالمشكلة الدينية وكيف يمكن أن يصبح الإنسان مسيحيا . ورأى أن تطور الذات إنما يتم من خلال الانتقال من المدرج الحسى إلى المدرج الأخلاق ثم إلى المدرج الدينى فى نهاية المطاف ، كما ذهب إلى أن المسيحية ذاتها عبارة عن مفارقة مطلقة ، وأنها تتطلب قفزة نحو

(1) Kierkegaard, S : journals No 785

(2) Kierkegrard. S : Either/or, Afragment of Life, Trans. by W. Lowrie (princeton 1944) p, 241.

(3) Kierkegaard. S. : The Concept of Dread. Trans, by w'Lowrie (Princeton 1944) p. 55

الايمان . ولقد هاجم كيركجارد الكنيسة ورأى أن رجالها يحاولون جعل التعاليم المسيحية أفكاراً عقلية يمكن تدريسها . يقول كير كجارد « فى الكنيسة تحولت التعاليم إلى ناحية عقلية صرفة ، أو تحولت إلى مذهب ، وجعلتنا نوجه كل اهتمامنا تجاه ما هو عقلى »[1] وسوف نرى فيما بعد أن كير كجارد وجه هجوماً حاداً على كل نزعة عقلية أينما كانت .

ولايمكن أن نهمل هنا ذكر « مذكرات فى العالم السفلى » لدوستويفسكى ؛ ففيها نجد أشواك هيراقليطس النقدية اللاذعة ، وسخريات سقراط التى لا تضاهى ، وكذلك انفعالات اسبينوزا الأليمة ، إن « مذكرات فى العالم السفلى » استغراق متعمق فى الذات ، وتوتر عاطفى مجهد ، مع دعوة حارة لصفاء النفس ونقاء الروح .

تفضح هذه « المذكرات » الأوضاع المتكلفة ، وتزيل الأقنعة والحجب .. إنها دراما الذات الواعية بنفسها تماما ، الذات التى تدرك نقاط ضعفها ويأسها ، والتى تعقد العزم على التخلص من ذلك ، إن ما نسمعه فى هذه المذكرات أغنيات جديدة عن الفردية لم تسمع من قبل ؛ لا هى كلاسيكية ، ولا دينية ، ولا رومانتيكية .. إن الفردية تقدم هنا بلا رتوش وبلا تنقيح ، فهى ليست موضوعة فى قالب مثالى ولاقدسى .. إنها فردية واقعية بائسة .. ثائرة .. ورغم ذلك البؤس كله فهى تحمل أعلى درجات الخيرية .[2]

ولعل مهاجمتنا للعلم المادى تذكرنا بالرومانتيكية ؛ لكن « مذكرات من العالم السفلى » ليست رومانتيكية بالمرة ، فلقد لاذت الرومانتيكية بالفرار من الحاضر لكى تغرق فى الماضى ، وتتطلع إلى المستقبل ، والعالم الآخر ، ولكى تستغرق فى ضباب حالك مبهم فى معظم الحالات .. إنها خداع ذات .. إنها خداع ذات .. إنها على إستعداد لمجابهة أى شىء عدا الحقائق .

---

(1) Kierkegaard, S : journals No 1087

* ولد دستوفيسكى فى موسكو عام ١٨٢١ ، وطبع مؤلفه « مذكرات من العالم السفلى » عام ١٨٦٤ وتبعه « بالجريمة والعقاب » ثم « المعتوه » ثم « الممسوس possessed » ثم الأخوة كارامازوف ومات عام ١٨٨١ واعتبرته روسيا بطلا قوميا .

(2) Kaufmann, W. : Existentialism from Dostoevsky To Sartre, p. 12.

إن « المذكرات » دخيلة من دخائل الحياة فى ذات إنسان ما مشخص .. مزاجه .. يأسه .. قلقه .. قراراته التى تدور وتتحرك حتى تصل إلى مركز ذاته ، ثم يتلاشى كل شيء على خشبة مسرح الذات بحيث لا يبقى منظر على الإطلاق .

وإذا ما رحنا نبحث فى ماضى الأدب الأوربى السحيق عن شيء يشبه قليلا هذه المذكرات ، فلن نجده فى الفلسفة ، بل فى الغالب سنجده قريباً من كتابة الفلاسفة المسيحيين من أمثال أوغسطين وبسكال . وبالتأكيد فإن الشبه هنا جد بعيد للناظرين أكثر من أى مشابهة أخرى . ولكننا فى المسيحية إذا ما طرحنا جانباً كل خلفية عن الاعتقاد بالخطيئة الأصلية ، سنلاحظ أن هناك تركيزا على الانسان الغارق حتى أذنيه فى الفسق والرذيلة ، وتركيزا على الجانب المعتم من الحياة الباطنية فى الإنسان .

ويحضرنا فى هذا المقام أيضاً كتاب « الاعترافات » لجان جاك رسو ، وعقيدته الكالفنية* تلك التى انقلب ضدها ، ونكرانه أيضاً للخطيئة الأصلية ، وتأكيده على أن الإنسان خير بطبيعته ، ثم إلحائه باللائمة على كل إنسان فاسد فى المجتمع ، ثم مباشرته بنفسه شرح الكيفية التى يتم بها إلغاء وإبطال كل فساد فى المجتمع الفاضل الذى تحكمه قوانين الخير الأسمى . فى « مذكرات من العالم السفلى » لدوستويفسكى ليس هناك مجتمع فاضل يمكنه أن يحرر الإنسان من فساده . والكتاب إذا ما قورن بكتب أخرى يعد إلهاماً جدلياً مغايراً لروسو وكل ما هو تقليدى فى الفلسفة الاجتماعية منذ افلاطون وأرسطو مروراً بهوبز ولوك وحتى بنثام وهيجل وجون ستيوارت مل .. إن الإنسان الذى خلقه دوستويفسكى فى هذا الكتاب يصمد فى ثبات أمام ما أسمته المسيحية التقليدية فساداً وانحلالا ، بيد أنه — أى دوستويفسكى — لا يعترف بخطيئة أصلية ولا يعتقد فى إله ؛ فإرادة الإنسان عنده ليست فاسدة ، إنها فقط منحرفة من وجهة نظر العقليين وغيرهم الذين رفعوا من قيمة المناهج المنمقة المرتبة على

---

* نسبة إلى كالفن مؤسس هذا المذهب ، وهو مذهب إجتهادى نصرانى .

حساب الفردية التى تتمتع بنسيج بالغ الجدة .[1]

ويذكر كوفمان « أنه لايجد سبباً يدعى من أجله دستوفيسكى وجوديا ، لكنه يعتقد اعتقاداً جازما أن الجزء الأول من « مذكرات العالم السفلى » كان بمثابة مقدمة استهلاكية رائعة للوجودية »[2]

وحين الحديث عن نيتشه Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠) فإن أول مالابد من التسليم به حين نعقد مقارنة بينه وبين كيركجارد ، هو أن تفكير نيتشه - شأنه فى ذلك شأن كيركجارد - ماهو إلا إنعكاس عن شخصيته ، وهذا المطلب الرئيسى الذى جعل منه كير كجارد أبرز سمة فى أى مذهب وجودى ، حققه نيتشه إلى أعلى درجة ؛ فقد أعلن بما يكاد يكون نفس ألفاظ المفكر الدانماركى قائلا « لقد كتبت كتبى بدمى » . ومن الموضوعات التى إهتم بها نيتشه « أن الفكر والحياة يحدد أحدهما الآخر تحديداً وثيقاً إلى حد أننا لا نستطيع أن نفهم الواحد إلا بالآخر » . وكما أن كتابات كيركجارد لم تكن فى الحقيقة سوى خطوات تربيته لنفسه ، وسوى تعبيرات متتالية عن تاريخه ، فكذلك لم تكن فلسفة نيتشه سوى تعبير عن حياته ، وترجمة لمأساته الشخصية فى صميمها . غير أن هذا الإتجاه الذى قد لا يكون أكثر من واقعة بسيطة خالصة قد أصبح فى نظر نيتشه كما كان فى نظر كيركجارد ، الصورة التى لابد منها لكل فلسفة حقة ؛ لأن كلا منهما يرى أن الفكر لاتكون له قيمة إلا بمقدار ما إذا كان منبثقا من الوجود نفسه ، ومستغرقا للحياة بأكملها ، وقابلا لكل المخاطر التى تنشأ عن هذا الاستغراق ، ويردد نيتشه دون أن يعرف سلفه ، سخريات كيركجارد من المفكر الخالص الذى يزعم بأنه يخرج تأملاته النظرية من مقتضيات الوجود الفردى والوسط التاريخى . هذا المفكر الذى لاجسد له ، العابد للمعرفة التى لم يدنسها شىء ، والذى يسميه نيتشه « الإنسان النظرى » لا يكف نيتشه عن أن يكيل له السخرية[3] .

(1) Kaufmann, w. : Existentialism from Dostoevsky to Sartre, p. 13.
(2) Ibid : p. 14.

(٣) انظر : رنجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ص ٥٤

ونيتشه ضد الإتجاه الموضوعي ومع الاتجاه الذاتي ، فهو لا يدعي الموضوعية أبداً ، وهو يقبل المتناقضات التي تمزق – على نحو ما – تاريخه . والأنساق المذهبية – في نظره . وهم وعبث في الوقت نفسه ، لا لأن الحياة تغير متصل ، وإنتقال من الشيء إلى ضده ، بل لأن الشعور بتعقيدات الوجود يستبعد الإدعاءلمنطق المذاهب الصارم ؛ فالواقع نسيج من الأضداد وأنواع الصراع ، وهو لايستوعب أبداً في مظهر واحد ، وكل إيجاب يستدعي سلبا ، وكل نفي يشمل تأكيداً . وهذا التعدد لوجهات النظر المتعارضة هو وحده الذي يضفي بعد العمق على الحياة والتاريخ ، ويجعلنا ندرك تجربة الموجود الباطنة في حقيقتها الديالكتيكية .

كتب الكثيرون عن « موت الإله » مستندين إلى قول نيتشه « لقد مات الاله ، وسيظل ميتا ، ونحن الذين قتلناه »[1] وهذا القول يحتمل : تحرير الإنسان حتى من السلطة الإلهية ، كما يحتمل الاتجاه نحو العدمية nihilism ، لكنه قد سبب على أي حال عذابا متصلا لنيتشه كما يقول « بوذمان »[2] .

ولعل هذا هو الذي جعل نيتشه يتجه إتجاهاً مخالفاً لكيركجارد فيما يتعلق بالمسيحية : فبينما كان شاغل كيركجارد الأول هو كيف يمكن أن يكون الإنسان مسيحياً ، هاجم نيتشه المسيحية ووصفها بأنها دين العبيد ، كما ذكر أن « العقيدة المسيحية هي انتحار متصل للعقل »[3] نعم لقد كان كيركجارد يقبل مثل هذه التضحية ، لكن الأمر كان عن خلاف ذلك فيما يتعلق بنيتشه ، إذ أن هذا الأخير قد أحل « السوبر مان » محل المسيحية . وهذا الانسان الأعلى « السوبر مان » هو عند نيتشه مبدع كل حرية وكل قيمة .

أما كارل ياسبرز K. jaspers الذي ولد عام ١٨٨٣ فلقد بدأ حياته طبيبا نفسيا وسرعان ما أبدى اهتماما بما أسماه بالمواقف الحدية للحياة Limit situations

---

(1) Nietzsche F. : The joyful wisdom, Trans. Th, Common (Edinburgh, London, and Newyork 1910) p. 125.
(2) Bozmann, M. M. : Introduction Thus Spake Zarathustra, trans. A Tille (London 1933) p. xii
(3) Nietzsche, F. : Beyond Good and Evil, trans. F Golffing (Chicago 1959) p. 46.

والتى تفتح أمامنا حقيقة التجاوز ولا تقودنا أبداً تجاه العدمية . وتشير كتابات ياسبرز إلى العلاقة بين الموجود الانسانى وبين العالم من جانب ، كما تشير إلى العلاقة بين الموجود الانسانى وبين التجاوز أو التسامى Transcendance من جانب آخر . ويرى ياسبرز أن كل ما نعرفه يتخذ صورة الذات - الموضوع ، وهو هنا يختلف عن كيركجارد ونيتشه فى تمسكهما بذاتية داخلية صرفة .

ولقد نادى ياسبرز فيما يتعلق « بالإيمان المسيحى » أن ذلك الايمان لا يمكن البرهنة عليه عقليا فهو ليس معرفة موضوعية ، كما أنه ليس اتجاها ذاتيا وحسب وعلى الرغم من أن التجاوز غير مدرك ، فهو لا يتحدث عنه على أنه « صفر »

ورغم أن مارتن هيدجر M. Heidegger الذى ولد عام ١٨٨٩ قد تجنب النزعة العدمية كما تجنبها كارل ياسبرز ، إلا أنه كان يتجه إلى هذه النزعة فى بعض الأوقات وفى مواضع متفرقة من فلسفته . ومن بين الاهتمامات الرئيسية فى تفكيره نجد فينومينولوجية هو سرل ، والإهتمام باللغة ، وبفترة فلسفة ما قبل سقراط . وليس من المدهش أن نجد هيدجر ينفى – مع إهتماماته الكبيرة السابقة كلها – أن يكون وجوديا ، بل ويعلن انفصاله عن الوجودية الإنسانية لدى سارتر

* لفهم أكبر بفلسفة كارل ياسبرز يمكن الرجوع إلى مؤلفاته الرئيسية وهى :

(1) Man in modern age, translated by Eden and C. paul (New York 1933)
(2) Nietzche and christia'uity, translated by E. B. Ashton (chicago 1961)
(3) The origin and Goal of History, translated by M. Bullock (New Haven 1953)
(4) The perennial scope of philosophy, translated by R. Manheim (New Haven 1950)
(5) Philosophical Faith and Revelation, translated by E. B. Ashton (New York 1967)
(6) philosophie; 3 Vol, Berlin 1931.
(7) The way to wisdom, translated by Eden and C. paul (New Haven 1951)

* لفهم أكبر بوجودية هيدجر يمكن للقارىء أن يرجع إلى أهم كتبه وهى : =

وعلى الرغم من أن كتاب هيدجر الرئيسى « الوجود والزمان Being and Time » يعود إلى عام ١٩٢٧ ، إلا أنه يعد وباعتراف الكثيرين أعظم المؤلفات بحثا فى تحليل الوجود الانسانى إلى التراث الوجودى على امتداد تاريخه وحتى الآن . لكننا يجب أن نقرر هنا أن الموضوعات التى تدور فيه حول القلق والذنب والتناهى والموت إنما تقود إلى نوع من العدمية . ولقد تأكد الإتجاه العدمى لدى هيدجر من محاضرة ألقاها فى فريبورج Freiburg عام ١٩٢٩ وكان موضوعها « ماهى الميتافيزيقيا ؟ » إذ خلص فى هذه المحاضرة بإجابة تقول أن الميتافيزيقا تعالج العدم[1] .

لكن هيدجر يعود بعد ذلك – لكى يبتعد عن الاتجاه العدمى – فيقرر أن العدم كما يفهمه هو « مالا كيان له » ومع ذلك هو وجود . يقول هيدجر « إن العدم لا كيان له ، لكنه وجود »[2] .

وإلى جانب « الوجودية الألمانية » التى ذكرنا أكبر ممثليها آنفا كانت هناك حركة مرتبطة بها ، رغم أننا لا يمكن أن نطلق على هذه الحركة أنها وجودية ، ويمكن أن نتعقب هذه الحركة فنبدأها بفلاسفة الحياة والفعل من أمثال « هيرمان لوتز H. lotze (ورودلف إيكن R, Eucken (١٨٤٦ –١٩٢٦). أما وجه ارتباط فلسفة الحياة والفعل بالوجودية فيكمن فى إهتمامهما معا بمشكلة العلاقات الداخلية الشخصية ، وبتوجهها نحو الفردية . ولقد وجد المدخل الداخلى الشخصى عدة ممثلين مثل : ايرهارد جريسباخ E. Grisebach وفرديناند

Being and Time, translated by j. Macquarrie and E.S. Robinson. New York 1962 — A -

Discourse on Thinking, translated by j. M. Anderson and E.H. Freund New York 1966 — B -

introduction to Metaphysics, trauslated by R. Manheim, New Haven 1959 — C -

The Question of Being, translated by W. Kluback and j. T. Wilde, New York 1958. — D -

What is Called Thinking, translated by F. D. Wieck and j. G. Gray New York 1968. — E -

(1) Macquarrie; j. : Existentialism, p. 37

(2) Heidegger, M : Was ist Metaphysik. 7 th ed. (Frankfurt 1949) p. 45.

إبنر F. Ebner ، لكن أعظم هؤلاء كان مارتن بوبر M. Buber (١٨٧٨ - ١٩٦٥) وبينما يركز الوجوديون على مشكلة علاقة الإنسان بالعالم ، أو فى أحيان أخرى على علاقة الإنسان بالله أو بالوجود ، فإن بوبر اهتم إهتماما كبيراً بعلاقة الإنسان بغيره من الأفراد وقرر بأنه لايوجد موجود وهو منعزل عن غيره من الموجودات .

أما الوجودية الفرنسية فلقد أضحت أكبر الفلسفات انتشارا وذيوعا ، وكان للنمط الغير مسيحى منها جذورا فى الوجودية الألمانية وخصوصا فى فلسفة هيدجر ولكنها كانت أيضا ذات جذور قوية فى التجربة الفرنسية فى القرن العشرين . كتب تمبل كنجزتون F. T. Kingston وهو من أعظم من حلل الوجودية الفرنسية يقول « قبل وجوديو هذا القرن فكرة أن الإنسان أصبح مهدداً فى وجوده بالفلسفات المجردة ، وبالدول الدكتاتورية ، وبالاختراعات العلمية المادية . ولقد ترك هذا أكبر الأثر على الفلاسفة الفرنسيين ، وزاد من هذا هزيمة فرنسا فى الحرب ، والصراع الحالى القائم بين الشيوعية وبين الديمقراطية الأمريكية[1] .

والوجودية الفرنسية كما نراها عند جان بول سارتر J.P.Sartre والذى ولد فى عام ١٩٠٥ ، أصبحت متصلة لبعض الاعتبارات بوجودية نيتشه ؛ ففى عالم يموت فيه الاله ، يحل الانسان فيه محل الله . يقول سارتر « إن إنساناً يتصف بالحرية ، عليه أن يتحمل على كتفيه ، ثقل العالم كله وأن يكون مسئولاعن العالم وعن نفسه كطريق إلى الوجود »[2] ، لكن ثمة جانب محلك يكمن فى ذلك النوع من الحرية ، فرغبة الإنسان فىأن يصبح إلهاً تتضمن تناقضاً ذاتياً ، وإحباطاً ذاتياً أيضاً .

وإلى جانب سارتر يمكن أن نذكر البير كامى A, Camus (١٩١٣ - ١٩٦٠) الذى قدم نوعاً من الوجودية ، اتسمت بأنها « وجودية العبث » ،

(1) Kingston, F.T. : French Existentialism : Achristian critique (Toronto 1961) p. 27

(2) Sartre., j. p : Being and Nothingness : An Essay on Phenomenological ontology, translated by H. Barner (New York 1956) p. 677.

وأنها كانت « ضد الايمان » أكثر من كونها ملحدة .*

وهناك نوع آخر من الوجودية الفرنسية ، تتسم بالطابع الشخصى إلى أقصى حد ، وتعود جذوره الأصيلة إلى التراث الفرنسى ، بمعنى أن ليست له أدنى صلة بالوجودية الألمانية . ومن بين أصحاب هذا الاتجاه موريس بلوندل M, Blondel (١٨٦١ – ١٩٤٩) الذى لم يجرى العرف على عده ضمن الوجوديين ، رغم أن فلسفته مهدت الطريق أمام النوع « الشخصى » من الوجودية . ولقد ذكر بلوندل فى كتابه L. Action أن نقطة بداية الفلسفة يجب أن تتجه لا إلى المجرد (أنا أفكر) بل إلى العينى (أنا أفعل) ومن خلال منظوره هذا استطاع أن يشيد فلسفة جدلية عن الفعل Action ولقد كتب أحد الناقدين المعاصرين لبلوندل يقول : « على الرغم من إساءةاستخدام بلوندل لمصلح الوجودية ، فيجب أن نوافق على أنه كان وجودياً » .(١)

ويعد جابريل مارسيل G, Marcel « والذى ولد عام ١٨٨٩ خير معبر عن هذا النوع من الوجودية الفرنسية . ولقد قدم مارسيل لنا « ميتافيزيقا عن الأمل » فى مقابل النزعة التشاؤمية التى بدت عند كل من سارتر وكامى . ولقد إرتكزت تلك الميتافيزيقا على تصورات إيمانية عن العالم ، وتميزت بالاتجاه الانسانى الاجتماعى فى مقابل النزعة الفردية الخاصة عند سارتر ، وهو اتجاه يذكرنا بفكرة العلاقات الإجتماعية عند مارتن بوبر .

---

* لمعرفة أكثر بالوجودية العبثية عند كامى يمكن الرجوع إلى مؤلفين له هما :

A - La peste, paris 1947
B - L'homme révolté, paris 1951

Somerville, j. : Total commitment : Blondel's L'Action (1) (Washington and cleveland 1968) p.26.

* يمكن الرجوع إلى مؤلفات مارسيل التالية بغية فهم أعمق لفلسفته :

A - Etre et Avoir, paris 1935.
B - Homo viator : Introduction to a metaphysic of Hope, translated by E. Cranfurd, New York 1951.
C - Le Mystére de l'Etre, paris 1950.

ومع أن الوجودية قد وصلت إلى أقصى مدى لها فى ألمانيا وفرنسا ، فإن نمط التفكير الوجودى لم يقتصر على هذين البلدين ، بل ظهر أيضا فى عدد من البلدان الأخرى . والواقع أننا يمكن أن نضم إلى زمرة الوجوديين المفكر الأسبانى الوجودى « ميجويل دى أنامونو M. De Unamuno » (١٨٦٤ - ١٩٣٦) والوجودى الروسى « نيقولاى الكسندروف برديائف N. A. Berdyaev (١٨٧٤ - ١٩٤٨) وأن قائمة الوجوديين لتتسع غاية الإتساع إذا ذكرنا رجال الأدب الذين عبرت رواياتهم ومسرحياتهم وأشعارهم عن آراء وجودية ، وهم دستويفسكى Dostoevsky ، وكافكا Kafka ، وإليوت Eliot ، وإبيكيت Beckett وغيرهم وهاهنا يجب أن نحذر من توسيع معنى كلمة الوجودية ، وإلا لأصبحت لا تعنى شيئا علىَ حد تعبير سارتر .

والحق أن الوجودية بما لها من تاريخ طويل ؛ استطاعت بمرور الأيام . وبتطوير وتوسيع موضوعاتها ، أن تغدو واحدة من أعظم فلسفات القرن العشرين على الإطلاق كما سبق أن بينا .

٢ – موقفه
من الفلاسفة والإيمان المسيحى

ا – تقديم .

ب – نسق هيجل الفكرى المجرد .

جـ – هجوم كيركجارد على النسق الهيجلى .

د – التعارض بين الفلسفة وبين الايمان المسيحى .

٢ - موقفه
من الفلسفة والايمان المسيحى

١ - تقـــديم :

إن تناول هذا الموضوع يجعلنا نطالع عملين رئيسين لكيركجارد هما « Philosophical fragments » و « Cocluding unscientific postscript » والواقع أن كيركجارد استهدف بهذين الكتابين بيان أوجه الإختلاف بين المعرفة الفلسفية وبين الايمان المسيحى ، ويدل عنوان الكتاب الأول على أن كيركجارد وضعه لكى يقابل به عن وعى النسق الفلسفى لدى هيجل [1] أما الكتاب الثانى فنلمس فيه رفض كيركجارد الكامل لأية محاولة فلسفية تستهدف إقامة نسق ميتافيزيقى متكامل .

والواقع أن كيركجارد سرعان ما شعر بأن نزعة هيجل العقلية هى الطرف المناقض لفكره . وكان فى أعوام الجامعة لايفتأ يصطدم بهيجل الذى كان يسيطر حينذاك - وفى الأخص فى البلاد الأسكندنافية - على النظر الفلسفى كله . وإمتد تأثير فلسفة هيجل ، فشمل جميع الميادين ، حتى لقد تشبع اللاهوت نفسه الذى وضعه شخص كـ « مارتنسن Martensen » به تشبعا عميقا . والواقع أن كيركجارد لم يسلم فى البداية من استهواء الديالكتيك الهيجلى له بما فيه من تلاعب دقيق ينتقل فيه صاحبه من الفكرة Thesis إلى نقيضها Antithesis ثم إلى المركب منهما Synthesis فى حركة ثلاثية دائمة لا تتوقف إلا عند المطلق Absolute [2] ، لكن كيركجارد بدأ فى الوقت نفسه يصدم من مذهب يجعل من ديدنه تجاهل الوجود ، أو - والمعنى واحد - توليده عقليا فى مرتبته كأى مفهوم آخر . والحق أن الوجود الانسانى يأبى أن

(1) Roberts., D. : Existentialism and Religious Belief, New Youk 1959, p. 75.

(٢) على عبد المعطى محمد - بوزانكيت - الهيئة العامة للكتاب ، اسكندرية ١٩٧٣ ص ص ٣٦-٥١

تقاد خطاه : وقد ذكر كيركجارد مشيرا إلى أعوام دراسته تلك ، ما يكمن من عنصر المهزلة فى موقف « المفكر الموضوعى المجرد » ، أى فى موقف الفيلسوف المثالى من الطراز الهيجلى الذى يصبح الوجود – فى نظره – إذا رضى أن ينظر فيه ، مجرد موضوع كغيره من الموضوعات ، وهذا المفكر المثالى ، أو العقلى ، يتحول فى نظر نفسه إلى موضوع ، أى أنه يتوقف عن أن يكون موجوداً . وفى رأى مثل هذا المفكر أن تناول الوجود بالبحث هو بالضبط القضاء عليه وإنكاره ، مادام كون المرء ذاتا وكونه يوجد مترادفين ، والصفة المدهشة فى هذه العملية العقلية تتضح فى أن موضوعيتها نفسها هى التى تقضى على الموضوع ، ذلك أن الموجود جزء من المشكلة . وهو عنصر من عناصرها ، فإذا حذفنا الموجود من المشكلة ، فإننا نقطع بذلك أوصال الواقع المتعين وننكر الموضوعية . والموضوع عبارة عن ذات ، أو هو على الأقل يتضمن الذات دائما ، بل أحرى بنا أن نقول أن كل معرفة بالعالم هى أولا ، ومن البداية حتى النهاية ، معرفة الإنسان بذاته[1] . يقول كيركجارد « أن يعرف المرء بعقله كل شيء ، إلا ذاته ، فهذا هو المضحك تماما[2] .

ب – نسق هيجل الفكرى المجرد :

نجح جورج فيلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١) فيلسوف ألمانيا العظيم بعد كانط فى إعطائنا فلسفة مثالية جديدة تخالف الفلسفة المثالية عند باركلى وتتعداها إلى نتائج مثالية شاملة لدرجة أن الكثيرين درجوا على تسميتها باسم المثالية المطلقة . والواقع أن هيجل أعطانا كما يقول رايت « نسقا مثاليا أكثر معقولية وفهما »[3] للعالم وللوجود . ولكن هذا النسق الهيجلى اتسم ولا يزال بطابع الغموض والصعوبة الكاملتين فيقرر رسل « أن فلسفة هيجل

---

(١) جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ٣

(2) Kierkegaard., S. : Philosophical fragments, princeton 1936. p. 237

(3) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 316

يتسم بالصعوبة الكاملة »[1] ويصف هيجل بأنه « أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة[2] ولعل السبب فى هذا راجع إلى كتابات هيجل فهى « مركزة ومدققة ، متقنة ، ومثقلة بالمعانى ، ونادراً مايقول مايعنيه أو يعنى مايبدو أنه يقول »[3]. وعلى أية حال يمكننا فى كلمة واحدة أن نقرر بأن « الهيجلية هى فلسفة من أصعب الفلسفات »[4].

ولكى نفهم هذا النسق الهيجلى تمام الفهم يجب أن نلم فى عجالة سريعة ببعض الأفكار الفلسفية التى أتت هيجل من بعض الفلاسفة السابقين عليه ، فلقد أتت هيجل من كانط فكرة أن العقل هو الذى يؤسس أو يبنى العالم ، وأن بناء العالم كله إنما يعود إلى العقل فى آخر الأمر ، وأن العقول الشخصية ليست إلا أجزاء من العقل العالمى ، وأتته من اسبينوزا فكرة أن الجوانب الروحية ليست إلا مظاهر للجوهر الأبدى (الله) ، وأن العالم خاضع إلى نسق عقلى وروحى ترتبط فيه الأجزاء بالكل ارتباطا ضروريا (وحدة الوجود) . وأتته من الأفلوطونيين فكرتان على جانب عظيم من الأهمية : الأولى هى أن عالم المثل والأفكار المطلقة والقيم والكمالات هو العالم الحقيقى ، وأن عالم الحواس مشتق من العالم المتعالى للروح ، والثانية هى أن العالم المادى يرجع إلى التحديد الذاتى للروح ومن ثم يصبح كناتج لهذه الروح . ولقد أضاف هيجل إلى هذه الأفكار التى أتته من كانط واسبينوزا والأفلاطونيين فكرة أرسطو عن تعاقب المستويات المتطورة والتى ترى أن كل فكرة تكون أكثر كمالا من سابقتها .

هذا ويتضمن النسق الهيجلى « أولا : المنطق ، ثانيا : فلسفة الطبيعة ، ثالثا : فلسفة الروح »[5] ويفيض رايت فى هذا التقسيم فيقول إن هذا النسق

---

(1) Russell, B. : A history of western philosophy. ch, xxii p. 775.
(2) Ibid

(3) – أيكن . ترجمة فؤاد زكريا : عصر الإيديولوجية . الفصل الرابع ص ٨٠

(4) Encyclopaedia Britinnica, Volume 11. p. 381.
(5) Wallace : The Logic of Hegel. p. xi.

ينقسم إلى ثلاثة أقسام « الأول : المنطق ويحوى مذهب الماهية ومذهب الفكرى الشاملة ، والثانى : هو فلسفة الطبيعة ويحوى الميكانيكيات والطبيعيات والعضويات ، والثالث : فلسفة الروح ويحوى الروح الذاتية (علم النفس) والروح الموضوعية (القانون والاخلاقيات وعلم الأخلاق) والروح المطلق (الفن والدين والفلسفة) . وبينما يشير المنطق إلى الفكرة فى ذاتها ، وتشير فلسفة الطبيعة إلى الفكرة لذاتها ، تشير فلسفة الروح إلى الفكرة فى ذاتها ولذاتها »[1] ويؤيد هيجل نفسه هذا التقسيم فيقسم فلسفته إلى : « أولا : المنطق ، وهو علم الأفكار فى ذاتها ولذاتها وثانيا . فلسفة الطبيعة ، وهى علم الأفكار فى الأشياء التى تباينها وثالثا : فلسفة الروح وهى علم الأفكار بعد رجوعها إلى ذاتها خارجة من الأشياء التى تباينها »[2] .

وعلينا الآن نتتبع هذا النسق الهيجلى بالدراسة فنتناول أولا المنطق ثم نتناول ثانياً فلسفة الطبيعة وأخيراً نتناول فلسفة الروح . وقبل أن نتبع هذا نورد هنا نصاً من رسل يوضح لنا فيه ميزتين يمتاز بهما هذا النسق « الأولى هى تأكيد هيجل على المنطق .. والميزة الثانية (وهى ترتبط بالأولى أوثق ارتباط) هى جدله ذو الحركة الثلاثية »[3] إذ أن « كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل »[4] كما أنه « ربط ديالكتيكية بالثلاثية »[5] .

أولا – المنطق عند هيجل :

هوجم المنطق الارسطاطاليسى هجوما عنيفا ، وكان من بين أسباب الهجوم على هذا المنطق هو أنه عقيم مجدب لا يقدم لنا جديدا ولا يساعدنا على تنمية

---

1 - Wright : A history of Modern philosophy. ch. xiv, p. 326.
2 - Wallace: The Logic of Hegel. pp. 28-20.
3 - Russell, B., A history of western philosophy. ch. xxii. p. 758.
4 - Encyclopaedia Britinnica, Volume 11, p. 382.
5 - Findlay, J. N., : Hegel, Are exammination. ch. iii, p. 63.

معارفنا كما أنه اتسم بالسكون والثبات والاستقرار والتعبير عن الماهيات الثابته الجامدة . وجاء هيجل بمنطق جديد فى مقابل المنطق الأرسطى وهو منطق الحركة والتغير والتطور فاتسم بسمات جديدة جعلتنا نطلق عليه المنطق الحركى أو المنطق الديالكتيكى فى مقابل منطق السكون أو المنطق الاستاتيكى عند أرسطو .

والمنطق عند هيجل علم ، هو « علم الفكرة المحضة ، وهى محضة لأنها تكون فى وسط مجرد من التفكير »[1] أما بغيته أو منتهاه فهى الفكرة المطلقة والفكرة المطلقة هذه هى « الفكرة التى يتحد فيها كل من الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية »[2] ومن هنا تأتى صعوبة المنطق ، فالمنطق « صعب لأن عليه أن يعالج لا الإدراكات الحسية ولا التمثيلات المجردة للحواس كما تفعل الهندسة وإنما هو يعالج المجردات المحضة[3] » ومن جهة أخرى فالمنطق سهل « لأن وقائعه ليست شيئا أكثر من تفكيرنا نحن وأشكاله المألوفة مر المصطلحات .. التى تكون بمثابة ألف باء كل شىء آخر »[4] .

أما موضوع المنطق فهو الحقيقة التى تنبثق أساسا عن التفكير يقول هيجل « الحقيقة هى موضوع المنطق والبحث عنها يوقظ كل حماسنا »[5] ثم يقرر بعد ذلك أن الحقيقة مساوية للتفكير أو الفكر فيقول « إن التفكير هو موضوع المنطق »[6] .

ونستنتج من هذا أن المنطق عند هيجل إنما يعالج الأفكار المجردة وأن

---

1 - Wallace : The Logic of Hegel. p. 30.
2 - Russell, B : A history of western philosophy. ch. xxii. p. 759.
3 - Wallace : The Logic of Hegel, p. 30.
4 - Ibid : p. 31.
5 - Ibid : p. 31.
6 - Ibid : p. 32.

موضوعه هو التفكير المحض ، وأن ذلك التفكير المحض إنما يمثل أعلى درجات الحقيقة عنده .

ويقوم المنطق الهيجلي على الجدل ، والجدل هنا ليس فنا قائما على براعة المجادل كما كان الأمر عند الإغريق ، وإنما هو حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ويقيم به وبواسطته العلاقات بين هذه المحتويات ، فهو إذن « كما يقول هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التى نجدها فى الواقع »[1] ويتكون الجدل الهيجلي من الفكرة Thesis والنقيض Antithesis والمركب منهما Synthesis[2] ومع ذلك يجب أن نحترس هنا من فكرة أن الجدل ما هو إلا المنطق إذ أننا نجد الجدل ونلتقى به فى البناء الهيجلي كله وفى نسقه الفلسفى برمته ولكنه يتسم فى كل فرع من فروع ذلك البناء وهذا النسق بطبيعة نوعية خاصة ، فهو فى فلسفة الطبيعة مثلا موجود ولكنه يتسم بطبيعة نوعية خاصة تخالف الطبيعة النوعية الخاصة التى نجده بها فى فلسفة الدين مثلا أو فلسفة التاريخ وهكذا .

ولقد قلنا أن منطق هيجل ينقسم إلى ثلاثة مذاهب ، الأول هو مذهب الوجود والثانى هو مذهب الماهية والثالث هو مذهب الفكرة الشاملة وهذا التقسيم الثلاثى يشبه المثلث الذى يمثل الضلع الأول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثانى فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث والأخير مذهب الفكرة الشاملة .

أما الوجود فهو دائما فى حالة إيجاب كما أنه يتناول الأشياء بشكل مباشر ، وأمام الوجود يقوم اللاوجود ، ولابد طبقا لمذهب هيجل أن يلتقى الوجود واللاوجود فى وحدة أعلى ، هذه الوحدة يسميها هيجل بالصيرورة : يقول هيجل « إن حقيقة الوجود واللاوجود هى فى وحدة الإثنين ، وهذه الوحدة تسمى بالصيرورة »[3] .

---

1 - Findlay, J. N., : Hegel, Are-examination ch. iii. p. 65.

2 - Russell, B. : A history of western philosophy. ch. xxii, p. 759.

3 - Wallace. The Logic of Hegel, ch. vii. p. 103.

وينقسم مذهب الوجود بدوره إلى ثلاثة أقسام تؤلف هي أيضا مثلثا داخلياً صغيرا ، ضلعه الأول هو الكيف وضلعه الثانى هو الكم وضلعه الثالث هو القياس . ومقولة الكيف هى التى يكتسب الوجود بفضلها شكلا معينا بعينه لأنه بدونها يكون وجودا محضا خلوا من أى تعيين ، ولكن وطبقا للجدل الهيجلى يقودنا الفكر إلى مقولة ثانية تقابل الأولى وتكون مضادة لها فتظهر مقولة الكم ، ومقولة الكم هذه هى التوسط الذى نصل عن طريقه إلى المقولة الثالثة وهى القياس جماع المقولتين السابقتين وحقيقتهما . والانتقال من الكيف إلى الكم لا يتم بالتدريج أو على درجات وإنما يحدث على شكل قفزات أو وثبات فجائية . فالثلج ليس ماءا يتجمد تدريجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء إلى ثلج فجأة وبلا مقدمات تدريجية أو تدرج على مراحل . أما القياس فهو كما يقول هيجل « كم كيفى »[1] وهو وحدتهما وجماعهما وحقيقتهما لأن القياس يعنى أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين .

ولكن الجدل الحقيقى عند هيجل لا يمكن أن يقف عند هذه النظرة السطحية الوصفية الخالصة لمقولات الكيف والكم والقياس مثلث مذهب الوجود ، بل على هذا الجدل أن يتعمق هذه النظرة السطحية وأن يسبر أغوار الأشياء ، لكى يصل إلى ماهية الأشياء وإلى أسسها الحقيقية . وهنا ينتقل هيجل إلى مذهب الماهية ، والماهية عند هيجل أقوى وأعمق . يقول هيجل « الماهية أعلى من الوجود لأن الماهية هى وجود يتعمق فى ذاته[2] » .

وفى مذهب الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أولها مقولة الذاتية ويقول هيجل نفسه عن هذه المقولة « كل شىء ينطبق مع ذاته فـ أ هى أ ، وبالسلب أ لا يمكن أن يكون فى نفس الوقت أ ولا أ ، وهذه المسلمة بالرغم من كونها قانونا حقيقيا للفكر ليست شيئا أكثر من كونها قانونا للفهم المجرد[3] » ولا يمكن أن يقف الجدل هنا عند هذه المقولة بل يقودنا الجدل إلى المقولة

---

1 - Ibid, p. 201.

2 - Ibid, 206

3 - Ibid, 213

المقابلة وهى مقولة الاختلاف ، وهذه المقولة تقرر كما يقول هيجل أنه « لا يوجد شيئان يشابهان بعضهما البعض تمام المشابهة »[1] ولكن وطبقا للجدل الهيجلى نفسه لا يقف الفكر عند هاتين المقولتين ، بل يجب أن يجمعها فى وحدة تعطيهما حقيقتهما ، وهذه الوحدة يسميها هيجل بالأساس Gronnd ، والأساس يقول هيجل « هو وحدة الذاتية والاختلاف »[2] ومعنى الأساس عند هيجل هو أن الشيء يكون له أساسه أو ماهيته أو أصله الذى يتقوم عليه باستمرار بغض النظر عن تطابق الشيء مع ذاته (الذاتية) أو إختلافه مع غيره (الاختلاف) .

أما المذهب الثالث فهو مذهب الفكرة الشاملة . وهو يمثل المباشرة التى يكمن التوسط (عن طريق مذهب الماهية) فى جوفها أو هو الايجاب الذى دخله السلب . كما أن هذا المذهب يمثل من ناحية أخرى أعلى درجات المعرفة . فمذهب الوجود ومقولاته يعطينا معرفة دنيا وهى المعرفة التى نصادفها حين ندرك العالم بحواسنا ، أى حين ندرك الظواهر أو الوقائع كيفا وكما وقياسا ، كما أن مذهب الماهية يعطينا معرفة وسطى ، فمقولاته تمثل معرفة الفهم التى تنتج عن فهمنا بأساس ولباب الأشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء من متناقضات ، أما مذهب الفكرة الشاملة فهو يمثل أعلى درجات المعرفة ، كما أنه أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهى وجهة النظر التى تأخذ بها الفلسفة .

وينبغى أن نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث للمنطق ما يلى :

١ – أنها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها ، فالحس الذى يمثل التقسيم الأول ليس منفصلا عن الفهم الذى يمثل التقسيم الثانى أو العقل الذى يمثل التقسيم الثالث ، وإنما هى درجات متصلة أوثق الإتصال ، ومرتبطة أقوى إرتباط .

٢ – إن الفكر لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة العقلية دفعة واحدة أو بقفزة

---

1 - Ibid, 216

2 - Ibid, 224

سريعة يدخل بها محراب الفكرة الشاملة ، وإنما لابد له من المرور بالمرحلتين السابقتين .

٣ – إن التقاء مذهب الوجود ومذهب الماهية فى مذهب الفكرة الشاملة تعنى أن هيجل يصهر معرفة الحس ومعرفة الفهم فى بوتقة واحدة هى بوتقة العقل .

٤ – المعرفة الفلسفية هى أنضج المعارف وأرقاها ، لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرقى درجات المعرفة وأرقى درجات تقسيمات المنطق ، كما أن العقل أداة هذه المعرفة أرقى من الحس والفهم .

٥ – فى كل العمليات الهيجلية « نجد التناقض واضحا وضوحا تاماً »[1] ، فالتناقض أساس الديالكتيك والمنطق والميتافيزيقا عند هيجل ، كما أنه هو الذى يدفعنا إلى الحركة والانتقال من فكرة أخرى .

ثانيا – فلسفة الطبيعة عند هيجل :

إن الفكرة التى بحثناها ونحن بإزاء المنطق ، لايمكن أن تبقى كما هى محض فكرة مجردة بل لابد من أن يقابلها أو يناقضها تبعا للمنهج الجدلى الهيجلى الفكرة المشخصة المعبرة عن الطبيعة . أما جماع هاتين الفكرتين فى الطرف الثالث فهو الفكرة بعد أن تعود إلى ذاتها وتسحب نفسها من الطبيعة كما تظهر لنا فى الجزء الثالث والأخير من النسق الفلسفى الهيجلى المتعلق بفلسفة الروح .

وعلى هذا النحو لاتبقى الفكرة محض فكرة مجردة بل لابد من تخارجها على شكل طبيعة مشخصة ، ومن هنا تنشأ فلسفة الطبيعة عند هيجل . ولقد درج كثير من الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة على تسمية هذا الجزء من فلسفة هيجل باسم الجزء الخجلان ، لأن ذلك « أضعف أجزاء فلسفته »[2] . أما السبب فى ضعف هذا الجزء فهو عدم دقة إنتقال المنهج الجدلى فيه ، وانعدام الترابط العقلى

(1) Findlay. J. N., Hegel, Are-examination, ch. iii. p. 63

(2) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 337.

بين مكوناته كما أن النتائج التي يصل اليها غير ضرورية ، وغير ملزمة حتى للعقل ، علاوة على أن كثيراً من القضايا التي يقررها هيجل في هذا الجزء من فلسفته كان يعارض الأبحاث العلمية التجريبية التي وصل إليها العلماء في معاملهم عن طريق التجربة والمنهج العلمي . فكانت وجهة نظره « تعارض الآراء الجارية في العلم »[١] ، من ذلك : الإبتعاد الكامل عن الأبحاث التجريبية والإكتفاء بالنزعة القبلية ، ومنها أيضاً الترابط المخل الذى كان يقيمه بين أشياء طبيعية وأخرى عقلية ، مثل ربطة « بين عملية منطقية كالقياس وطبيعة القضيب المتمغنط متعللا بهذه الحجة الخادعة ، وهى أن القضيب المتمغنط يجمع بين قطبين متباعدين بحد وسيط وأن القياس يقيم علاقة بين حد كبير وحد صغير بفضل حد وسيط »[٢]زعما منه بترابط الفكر وكليته . لهذا كله وصفت فلسفة هيجل في الطبيعة بأنها أضعف أجزاء فلسفته .

وعلى أية حال فإن فلسفته الطبيعية كان يرمى منها إلى الكشف عن التصورات العامة التي تقف وراء الطبيعة ، وهذه التصورات يقول رايت « تختلف عن مقولات المنطق من حيث أن كل هذه التصورات لا توجد بالضرورة في كل الأشياء . »[٣] بعكس الأمر في حالة المنطق ، حيث نجد الضرورة والحتمية والكلية طابع مقولاته وتصوراته وأفكاره .

وأول ما يقابلنا من هذه التصورات هى ثلاثية مرتبطة تعبر عن المكان والزمان والحركة . وعن طريق هذه التصورات نصل إلى المبادىء والأسس التي تقوم عليها الميكانيكيات إذن تدرس حركة الاشياء في الزمان والمكان كما أنها أول ما تقابلنا ونحن بإزاء دراسة فلسفة الطبيعة . ولكن الميكانيكيات تمثل الأطروحة إذا ما رجعنا إلى الجدل الهيجلى ، ولذلك يجب أن تقابل هذه الأطروحة بالنقيض لها ونقيض الميكانيكيات هى الطبيعيات ، تلك التي تدرس الأشياء الجامدة كالكواكب والأجرام السماوية والمركبات الكيمائية على

---

1 - Encyclopaedia Britinnica, Volume 11, p. 383

٢ - أندريه كريسون وبريه ترجمة د. أحمد كرى : هيجل ص ٥٨ .

3 - Wright : A history of modern philosophy, ch. xiv, p. 336.

اختلاف درجاتها وأشكالها وأنواعها . ولقد درس هيجل بالإضافة إلى ذلك أشياء طبيعية كثيرة كالضوء وانتقل منه إلى دراسة « العناصر الأربعة الهواء والنار والتراب والماء»[1] . كما درس ظواهر طبيعية كثيرة « كالمغناطيسية والتبلور والتلون والتكهرب »[2] . ولكننا أيضاً لا يمكن أن نقف عند الطبيعيات التى تمثل دور النقيض ، بل يجب أن نجمع بين الأطروحة (الميكانيكيات) والنقيض (الطبيعيات) فى وحدة أعلى تعطيهما حقيقتهما وتكون بمثابة المركب منهما ، وهذه الوحدة الأعلى عند هيجل هى العضويات « فالعضويات الحية تشمل فى تركيبها كل من الناحيتين الميكانيكية والطبيعية»[3] . والعضويات على درجات فبينما نجد « الشعور فى درجته السفلى لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور الذاتى علاوة على الاستدلال للعقل أو الروح بالمعنى الهيجلى »[4] .

ثالثا – فلسفة الروح عند هيجل :

ويأتى القسم الثالث والأخير من فلسفة هيجل ألا وهو فلسفة الروح ، وفلسفة هيجل برمتها فى حقيقة الأمر إن هى كما يقول هوفدنج إلا « فلسفة للروح من البداية للنهاية . فهذه الفلسفة ما هى إلا محاولة تجعل علم الروح علما مطلقاً »[5] إذ أن هيجل يقرر بأن « كل شيء روح والروح هى كل شيء »[6] .

إن الفكرة بعد أن كانت مجرد فكرة محضة فى المنطق . وبعد أن تخارجت على شكل طبيعة ، تعود مرة ثانية وفى نهاية المطاف لتصبح فكرة مطلقة ثرية

---

1 - Findlay. j. N. : Hegel, Are-examination, ch. ix, p. 279.
2 - Ibid. p. 281
3 - Wright, A history of modern philosophy, ch. xiv, pp. 336-337.
4 - Ibid, p. 337.
5 - Hoffding : A history of modern philosophy, Volume II, ch. iii, p. 184.
6 - Ibid, p. 185

بالروح غنية بما أكتسبته فى طوافها بالعقل والطبيعة بمعانى الكلية والشمول والإطلاق .

ويعالج هيجل فى هذا الجزء الأخير من فلسفة الطبيعة الخبرات الثقافية التى تقع فى متناول الإنسان مثل علم النفس والقانون والتاريخ والفن والأخلاق والفلسفة . ويقسم هذا الجزء أيضا إلى ثلاثة أقسام رئيسية : الأول ويسميه بالروح الذاتية ومجالها علم النفس أى الحياة العقلية الداخلية للأفراد ؛ ونقيض الروح الذاتية هو الروح الموضوعية ومجالها الحقوق المجردة للأشخاص والأخلاقيات الموضوعية أو الاجتماعية ، والقسم الثالث الذى يجمع بين الروح الذاتية والروح الموضوعية فى وحدة أعلى وأشمل يسميه بالروح المطلق ومجالها الفن والدين والفلسفة .

أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتية فيقسمه هيجل إلى ثلاثة أقسام هى الانثربولوجيا والفينومينولوجيا وعلم النفس « والانثربولوجيا تعالج النفس فى حالة اتحادها بالجسم .. وتناقش علاقة النفس بالجوامد ، وأجناس الإنسانية وإختلاف الأعمار .. أما الفينومنولوجيا فهى تعالج الشعور والشعور الذاتى والعقل أما علم النفس فهو يعالج الأشياء المختلفة للحياة العقلية نظرية كانت أم عملية مثل الانتباه والذاكرة والرغبة والإرادة »[1] .

وأما الجزء الثانى الخاص بالروح الموضوعية نقيض الروح الذاتية فهو « أجمل أجزاء فلسفة هيجل »[2] كما يقول رايت . ويقسمه هيجل إلى ثلاثة أجزاء هى :

١ - **فلسفة الحق** بمعنى الحق المجرد للأشخاص ويحددها هيجل « بأن تكون إنسانا وأن تحترم الآخرين كإنسانيين »[3] ويقسم هيجل هذا الجزىء إلى

---

(1) Encyclopaedia Britinnica, Volume 11, p. 383

(2) Wright : A history of modern philosophy, ch. xiv, p. 339

(3) Hegel: The philosophy of right (Great book 46), para 36, p. 21

ثلاثة أقسام هى :

١ – الملكية : فكل إنسان له الحق فى أن يمتلك أشياء .

٢ – التعاقد الذى يحمى الأفراد .

٣ – الجريمة أو الخطأ الذى يترتب على الاهتمام بالملكية بدون وجه حق وبدون إهتمام بحرية الآخرين . هذا ويقرر هوفدنج بأن « فلسفة هيجل عن الحق لها قيمة كبيرة فى تأكيد الترابط بين حياة المنظمات والشخصية التاريخية للدولة ككل »[1] .

ب – **الاخلاقيات الذاتية** : وهى تقوم كنقيض للحق المجرد أو لفلسفة الحق الأطروحة الأولى وهى تعالج :

١ – حق الفعل المجرد والصورى وهو ذلك الحق الذى يحمل محتوياته إلى الخارج ...

٢ – المظهر الخاص للفعل وهو محتواه الداخلى ..

٣ – والله باعتباره الغاية النهائية للإرادة[2] .

جـ – **الأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية** : وهى الفكرة المركبة من الحق المجرد والأخلاقيات الذاتية . ويقسمها هيجل إلى ثلاثة أقسام وهى :

١ – الأسرة وهى المؤسسة الأجتماعية الأولى وهى ليست جنسية أو تعاقدية وإنما هى وحدة أخلاقية[3] وتقوم الأسرة على دعائم ثلاث وهى « الزواج .. والملكية .. وتعليم الأطفال » .[4] – ويقوم نقيض الأسرة الأطروحة الأولى

1 - Hoffding: A history of modern philosophy. Volume II, ch. iii, p. 187

2 - Hegel: The philosophy of right (Great book 46), para 114, p. 42

3 - Wright: A history of modern philosophy, ch. xiv, p. 342.

4 - Hegel: The philosophy of right (Great book 46) para 159, p. 58.

المجتمع المتحضر وهو يقوم على الحاجات الاقتصادية المتمثلة فى الزراعة والصناعة والتجارة والطبقات الحاكمة .

٣ – والدولة هى الفكرة المركبة والوحدة الأعلى للأسرة والمجتمع المتحضر « فهى غايتهما وحقيقتهما »[١] « وتمثل حقيقة الفكرة الأخلاقية »[٢] ولقد أعطى هيجل « الدولة أرفع إعتبار »[٣] وفى الدولة فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ويمتلك الحقوق التى توضع ، ومع ذلك فالدولة أهم بكثير من أى شخص .

ولقد تعرض هيجل وهو بصدد دراسة الدولة إلى فلسفة التاريخ وذهب فيه إلى أن هناك مراحل أربعة : الأولى مرحلة العالم الشرقى والثانية مرحلة العالم الإغريقى والثالثة مرحلة العالم الرومانى والرابعة والأخيرة مرحلة العالم الألمانى . ويبدأ هيجل فلسفته للتاريخ بدراسة الصين فيقول « وبالامبراطورية الصينية يبدأ التاريخ »[٤] .

وتتقدم الروح الغيبية والسحرية فى الصين والعالم الشرقى لكى تصبح محاطة بالطبيعة وقواها وبالآلهة عند الإغريق ثم لكى تصبح أكثر تحديداً وتخلصا من الآلهة عند الرومان ، وأخيراً تصبح حقيقة مطلقة عند الألمان وهنا تمثل « الروح الألمانية روح العالم الجديد »[٥] .

ويرى هيجل أن « تاريخ العالم بكل أشكاله المتغيرة التى قدمناها ما هو إلا عملية تقدم وتحقيق للروح »[٦] .

أما عن الدولة فيرى هيجل « أن الدولة تكون سليمة الكيان قوية البنيان إذا

---

1 - Ibid: para 157, p. 57

2 - Ibid: para 257, p. 80

3 - Wright: A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 343.

4 - Hegel: The philosophy of history transleted by J. Sibree, part, 1, p. 116.

5 - Ibid : Part iv, p. 341.

(6) Ibid : Introduction, p. 16.

اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة »[1] ومن ثم فيجب أن تنصهر الإرادات الفردية في ثنايا الدولة أو يجب « على الإرادات الفرديه أن تعمل داخل إطارها[2] .

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية ؛ ويتكون من هذه الثلاثية :

ا – **الفن** : ويتكون من جوانب ثلاث « الرمزى والكلاسيكى والرومانتيكى المسيحى[3] .

ب – **الدين** : ويتكون من الدين الطبيعى والدين الروحى ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين . ويرى هيجل « أن واجب فلسفة الدين هو إيجاد حل للتناقض بين العقيدة من جهة والعقل أو الشعور الذاتى من جهة أخرى »[4] .

جـ – **الفلسفة** : وهى « التركيب النهائى فى نسق هيجل »[5] ومن خلالها يكتشف الإنسان المطلق فى كل مراحل الجدل ، أى يصبح الإنسان عن طريق الفلسفة عقليا وحائزا للشعور الذاتى ويقدر مركزه الخالص فى ذلك العالم العضوى والعقلى .

---

(1) Ibid : Introduction, p. 24.

(٢) محمد عبد المعز نصر : فلسفة السياسةعند الألمان . الفصل الخامس ص

(3) Lowith, K : From Hegel to Nietzeche. part I. ch. I. p. 30

(4) Hoffding : H. : A history of modern philosophy, Volume II, ch, iii, p. 189

(5) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 349

هذه هى عناصر فلسفة هيجل المثالية ، ولقد اعتبرها الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة مثالية مطلقة لأن أساسها الروح والعقل . إن الروح عند هيجل بعد أن مرت بمذهب الوجود وبالماهية وبالفكرة الشاملة ، وبعد أن تخارجت على شكل طبيعة بكل ما فيها من تغيرات وتناقضات ، تعود مرة أخرى إلى ذاتها بعد رحلتها تلك لكى تصل فى النهاية إلى الفلسفة قمة كل شىء وتاجه ، ولكى تصل إلى الروح المطلق نهاية مطاف كل شىء .

جـ - هجوم كيركجارد على النسق الهيجلى :

لقد نظر كيركجارد إلى النسق الهيجلى الفكرى المجرد الذى عرضنا تفصيلاته على أنه نسق لا يستطيع أن يمده « بالحقيقة التى يستطيع بها أن يجد الفكرة التى من أجلها يحيا ويموت »[1] . فكيركجارد الذى تعد حياته مرتبطة أوثق الارتباط بأفكاره بصورة لا نجد لها مثيلا عند معظم الفلاسفة يرفض أن تكون معبرة عن تصورات وأفكار مجردة لا تشير إلى حياته الفردية المشخصة ، أو إلى الوجود الفردى المشخص . وهاهنا نلمس هجوما مرا على هيجل من حيث أن هذا الأخير أحل الخواص التصورية المجردة محل عينية الوجود الانسانى . يقول جون ماكورى « إن وجودية كيركجارد تبدأ بعينية الوجود فى مقابل جوهرية أو تجريدية الوجود عند هيجل »[2] . فالوجود عند كيركجارد « ليس فكرا أو تصوراً أو ماهية ولا يمكن تحديده عقليا »[3] .

ويستمر كيركجارد فى هجومه على النسق الهيجلى فيرى من ناحية أن التحقق فى الوجود لاينبع من فكرة ، ولا يتم عن طريق تصور عقلى ، وإنما يتحقق الإنسان فى الوجود عن طريق الإرادة الناجمة عن حريته وإختياره لقراره ، ومخاطرته ، ومسئوليته تجاه ذلك كله ، ويرى من ناحية ثانية « أن

---

1 - The Encyclopaedia of philosophy, N 4, 1967 p. 337

2 - Macquarrie., J: Exitentialism, Apelican Book. 1973, p. 42.

(3 Ibid: p. 45.

النزعة الماهوية المرتبطة بالنسق الهيجلي ، تحاول أن تجعل الإنسان والأشياء كلها منصهرة في بوتقة بناء كلي شامل تتلاشى فيه كل الاختلافات ، وتختفي في ثناياه كل التناقضات لكننا نجد في الوجود أشياء لا تتوافق مع هذا النسق ، كما أن في الوجود أموراً تظل متصلة بالمفارقة Paradox وهي لا عقلية بالمرة »[1] والواقع أن « إصرار كيركجارد على ما أسماه بالمفارقة ، قد تأدى به الهجوم على العقل بأفكاره وتصوراته المجردة »[2] فكيركجارد نفسه يقرر بأن « المفارقة لا يسيطر عليها الفكر ، لأن الايمان يبدأ من حيث ينتهي الفكر »[3] ويذهب إلى أن الفكر « يفصلنا عن الواقع ، ويبعدنا عن الحقيقة ، وأن عالم الفكر ليس هو عالم الوجود »[4] ويرى من ناحية ثالثة أن النسق الهيجلي يتحول إلى هراء حينما نحاول تطبيقه ، إذ كيف يستطيع المرء على سبيل المثال أن يفسر بالضرورة المنطقية ، مسائل مثل : هل ولد سقراط في الوقت الذى أراده ؟ ولماذا كانت أمه قابلة ؟ ولماذا تزوج اكسانتيب بدلا من أن يتزوج بغيرها ؟[5] .

هكذا ينتقد كيركجارد « الفكر الهيجلي المجرد » من حيث النظر والتطبيق فهذا الفكر المجرد « يتجاهل ما هو عيني مشخص ، ويغفل العملية الوجودية والتحقق الوجودي الإرادي ، ويتعامى عن رؤية مأزق الفرد الانساني النابع عن كونه مركبا من الأبدية والزمانية »[6] .

ثم إن كيركجارد – وقد إنبهر بهذا الكشف – مضى يتطرف في معارضته إلى حد أنه لم يقف عند رفض النزعة العقلية عند هيجل ، بل رفض كل مذهب ، كائنا ما كان »[7] فلقد كتب يقول : « إن المذهب يعد بكل شيء ،

---

1 - Ibid: p. 45.

2 - Roubiczek., p. : Existentialism for and against, Cambridge 1966, p. 61

3 - Kierkegaard, S., : Fear and Trembling, Gardan | 1954, p. 78.

4 - Macquarrie, J., : Existentialism, p. 107

5 - Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief. p. 97

6 - Kierkegaard. S. : Concluding unsientific postscript, p. 319

(٧) جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ، ص ٢٥

ولكنه لا يفى بأى شىء على الاطلاق »(١) ضف إلى ذلك أن المذاهب تتطلب التسليم بمسلمات وبديهيات ومصادرات لا تحتاج فى ظن أصحاب هذه المذاهب إلى البرهان العقلى ومع ذلك فتلك المذاهب تتظاهر بأنها عقلية من البداية إلى النهاية(٢) كما أن إجتهاد أصحاب المذاهب الذى يبذلونه فى سبيل نوع من الكمال المنطقى يقضى على الإدراك للواقع المعاش فعلا . ولهذا كان كيركجارد يعتقد دائماً أن ما هو على صورة المذهب معارض للحياة معارضة الشىء المغلق للشىء المفتوح(٣) .

وبهذه الضربة نفسها ، يرفض كيركجارد الفلسفة ؛ وذلك على الأقل بمقدار ما تكون شيئا غير معبر عن الوجود . والواقع أن الفلسفة -- بحسب تعريفها – قد وقفت نفسها على المجرد ، أى أنها مرغمة بإستمرار ، كلما التقت بالوجود ، على أن تتصور أنه ملغى وغير – موجود ، فثمة صراع حتى الموت بين الفكر والوجود(٤) . ولعل السبب فى هذا يرجع إلى أن « الواقع العينى الذى نتصوره بعقلنا (أى المجرد) لا يمكن أبداً إلا أن يكون ممكنا » ، وهذا ما يسمح لنا بأن نشبه التركيبات العقلية بالأعمال الفنية ، إذ نستطيع أن نقول من وجهة النظر الاستطيقية والعقلية على السواء ، أن الواقع العينى لا يعرف ولا يخضع للتفكير إلا إذا ذاب وجوده فى إمكانه ، أما فى مجال الحياة فالأمر على خلاف ذلك فالإمكان لا يمكن أن يفهم إلا إذ كان كل ممكن فى الحقيقة وجوداً »(٥) فلا وجود لفكر حقيقى إلا إذا كان وجوديا معاشا .

ويلخص روبزيك هذا كله فى قوله « لقد رفض كيركجارد كل محاولات الفلاسفة فى خلق أنساق ميتافيزيقية وصلت إلى الاكتمال مع بدايات القرن التاسع عشر ، ورفض على وجه خاص النسق الهيجلى ؛ ذلك النسق الذى إدعى

---

1 - Kierkgaard, s. : philosophicsal Fragments, p. 8

(٢) انظر كتابنا « المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعية » دار الجامعات المصرية ١٩٧٧ . الجزء الخاص بالمنهج الاستنباطى فى العلوم الرياضية ص ص ٢٨٩ ٣٢١

3 - Kierkegaard, S. : philosophical fragments p. 79

(٤) جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ص ٣٠

5 - Kierkegaard, S. : philosophical fragments, p. 217

صاحبه أنه إستطاع أن يفسر به كل شيء عن العالم والإنسان تفسيراً كاملا بواسطة العقل . لقد أكد كيركجارد على أن الفلسفة لا يجب أن تكون مجردة ، بل على العكس من ذلك يجب أن ترتكز على تجربة شخصية ، وعلى موقف تاريخي يجد فرد مافيه نفسه ، ومن هنا كانت الفلسفة عند كيركجارد بمثابة نقطة ارتكاز لكل حياة فردية وليست للتأمل التصويري المجرد »[١] .

هذا هو موقف كيركجارد فى خطوطه الرئيسية العامة لكن علينا الآن أن نتناول موقفه هذا بشيء من التفصيل بحيث يبدى فيه بصورة واضحة التعارض بين تلك الفلسفة التى رفضها وبين إيمانه بالمسيحية التى إعتنقها بشكل خاص .

د – التعارض بين الفلسفة وبين الايمان المسيحي :

لقد ذهب كيركجارد إلى أنه إذا كانت الفلسفة ترى أن ثمة علاقة وطيدة تربط بين الحقيقة الأبدية (كالمثل العليا التى تتذكرها النفس عند أفلاطون) وبين الإنسان ، فإن المسيحية ترى على العكس من ذلك أنه لارباط بين الحقيقة الأبدية وبين الانسان .. إن هذا الرباط قد تم قطع أوصاله فى المسيحية . وفى حين أننا نجد صعوبة الفلسفة أو مشكلتها كامنة فى العقل ، فإننا نتلمس صعوبة المسيحية أو مشكلتها فى نطاق القلب ؛ فالإنسان فى المسيحية يجد نفسه غير قادر على أن يحيا فى الحقيقة ، كما لا يمكنه أن يكره نفسه على أن يكون مخلصا بدرجة كافية تجعله يرى الحقيقة الكاملة عن نفسه ، وبالإضافة إلى هذا نجده غير قادر على أن يصل إلى البساطة الداخلية لذاته والتى تتوحد فيها مثله وأفعاله توحيدا كاملا . ومن هنا فإن المسيحية تؤكد المعنى الزائف للزمان بطريقة كان لا يمكن لسقراط ولا لأفلاطون عامة أن يقبلوها ، ذلك لأن الخلاص فى المسيحية لا يتكون من إنضاج أو تطوير شيء يحتويه الانسان فعلا ، ولكن من إعادة الخلق التى تمكن الانسان من أن يتحد مع الحقيقة بدلا من أن يتغرب عنها[٢]

1 - Roubiczek : Existentialism for and against, p. 55

2 - Roberts., D. : Existentialism and Religious Belief, New York 1959, p. 76 ·

وإذا تساءلنا الآن كيف يصبح الانسان فى حالة « صراع داخلى » ؟ فإن الاجابة نأتينا قائلة إن ذلك يتم من خلال حرية الإنسان ذاتها ، إذ هو يبقى متسما بالخطأ وبالخطيئة بواسطة تناسيه لما يمكن أن ينقذه أو يخلصه ، وهو حين يتوقف عن مثل هذا التناسى ، ويلج الأمر بكل قوته ، يجد نفسه آخر الأمر وقد تعذر عليه أن يحل المشكلة بمجهوداته وحدها ، مهما بلغ مداها ، وذلك لأن مثل تلك المجهودات تكون نابعة عن ذات فيها على الأقل ناحية تتصف بالعبودية . طبعا يمكنه أن يتلمس معونة الأساتذة الماهرين أو بناة الأنساق الفلسفية العظام لكن مشكلته تبقى مع ذلك بدون حل ؛ ذلك لأن تعلم أو رؤية الحقيقة لا تعنى أننا نعيش أو نحيا فيها ، كما أن الأستاذ أو الفيلسوف ليست لديهما القدرة على إعادة خلق النفس .. إن الله وحده هو القادر على ذلك . إلا إننا قد نسمع صوت معترض يقول « ألا يمكن أن تحل صعوبات الإنسان بنفس حريته التى انتجت تلك الصعوبات ؟ » والاجابة على هذا الاعتراض هو أن ذلك غير صحيح فقد أكون قادراً على أن أقذف بحجرة فى النهر ، لكننى لا أستطيع أن أجعلها ترجع إلى .. وبالمثل فإننى لا أستطيع أن ألغى أو أن أبطل النفس التى خلقتها .. ولا أستطيع أن أصل إلى التحرر بمجرد أننى أريد أو أرغب فى هذا ، لأن الإرادة أو الرغبة هى التى تحتاج إلى التحرر . إن ما أحتاجه هو نفس جديدة تأتينى عن تحرك إثم النفس القديمة ، والله وحده هو الذى يستطيع أن يمنحنى تلك النفس . إن التحول الذى يعترى الإنسان ، يتضمن ضمن ما يتضمنه ، انتقاله اللحظى من اللاوجود إلى الوجود ، ومن هنا يسمى كيركجارد هذه العملية الانتقالية باسم « الميلاد الجديد » ولما كان هذا الميلاد الجديد ينطوى على إهداء أو منح نفس جديدة ، فإن هذا لا يمكن أن يحدث إلا بالنسبة إلى الفرد ، فليس ثمة تحول بين الجماعات .. وهذا يعنى أن هذا التحول يتم تقديره فقط بواسطة فرد حدث له هذا التحول فعلا .

يعتمد الانسان إذن فعليا ودائماً على الله .. لكن المشكلة تكمن فى كيفية قبول الانسان لهذه الاعتماد الفعلى والدائم على الله دون أن تبطل حريته .. إن هذه المشكلة لا يمكن أن تحل فى ضوء أى نسق فلسفى ، أو من خلال أى

منظور عقلى ، إنها تحل فقط من خلال تقديم الله - بتحويله إلى إنسان وسط الوجود التاريخى - إحياءاً لعلاقة المحبة بطريقة تكون الاستجابة للصدق والعظمة فيها مدعمة للإرادة الذاتية للإنسان . إن الله يزيل الهوة أو الفجوة بينه وبين الإنسان بواسطة تبديه فى صورة إنسان أو تحوله إلى مايعادل الإنسان فى صورته الدنيا وذلك فى المسيح .

إن الايمان المسيحى يتعارض تماما مع المعرفة الفلسفية ؛ إذ المعرفة الفلسفية تركز على الجانب العقلى من الخلاص ، ومن ثم فهى تقصر دون الإحاطة بالمأزق الإنسانى ، وبالمحبة التى تنطوى على ضرب من الإعجاز ، والتى يحررنا الله بها وينقذنا من مأزقنا . وعلاوة على ذلك فإن إثبات الإيمان المسيحى لا يمكن أن يتم بواسطة البرهان فنحن نعتقد بأن الله أصبح إنسانا فى المسيح ، ونحن نعتقد أن ما هو أبدى قد دخله الزمان ، ومثل هذا النوع من الاعتقاد يختلف تماماً عن الرياضة والعلم والفلسفة ؛ وذلك لأن مايتحدث عنه عبارة عن علاقة شخصية بين الله وبين الانسان تجعلنا نثق عاطفيا فى الغفران الإلهى ، وفى تسليم قلوبنا لله[1] . يقول بلاكهام فى الابتعاد عن عبث الفكر المجرد ، والتأمل الميتافيزيقى الشمولى « إن الوجودية تبدأ كصوت مرتفع ضد عبث الفكر المجرد ، أو كمنطق ليس هو منطق الفكر ، وإنما هو الحركة المباطنة للموجود المشخص ، إنها تحول نظر المتأملين فى كل العصور وفى كل الوجود إلى التأمل فى مشاكل وإمكانيات خاصة بالفرد الموجود الذى يبحث كيف يحيا وكيف يعيش فى حياته »[2] .

ويتبع ذلك أن على المسيحية ألا تعطى أية أهمية للبراهين أو المذاهب الفلسفية ذلك لأن العلاقة فى المسيحية هى علاقة (أنا - أنت) ، تلك العلاقة الخاصة التى تفر من الخضوع لأى نسق فلسفى ، وتستعصى على كل برهان . إن البراهين على وجود الله لا طائل من ورائها هنا ، لأنها لا ترتكز إلا على مايمكن فهمه وتعقله من الإيمان المسيحى ؛ الذى يستعصى أصلا على كل القوى العقلية . كما أن الأدلة الكوزمولوجية والغائية لا تفيد فى هذا الميدان ؛

1 - Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief p. 78

2 - Blackham, J. K., : Existentialist Thinkers, London 1961 p. 2

ففى العالم من الشرور ما يجعلنا غير قادرين على استنباط خط برهانى ننتقل فيه من العالم إلى الله كما إن البراهين البعدية Posteriori غير كافية ؛ لأنها لا تحفل بالشر الموجود فى العالم من جهة ولا تهتم بالوقائع الجديدة التى تحدث فى العالم دوما من جهة أخرى ، كما أن الأدلة الأولية Priorie ، (كالدليل الأنطولوجى) هى أيضا غير كافية ، لأنها تنتقل من فكرة الكمال الإلهى ، إلى فكرة الوجود الإلهى ، لكن الفكر فى حد ذاته لايمكنه أن يؤسس هذا الانتقال من دائرة الفكر إلى دائرة الوجود ، ولعل هذا يمثل جوهر نقد كانط لديكارت فى هذا الصدد .

إن ما يجب على الفلسفة أن تفعله فى ضوء هذه الظروف هو أن تعترف بحدودها ، وأن تدرك أن الله لايمكن التوصل إليه عقليا بسبب عدم التشابه المطلق بين الله وبين الانسان . علما بأن أى محاولة تشبه بين الله وبين قيم وخبرات إنسانية محددة تؤدى إلى بطلان الاعتقاد فى الله بدلا من أن تجعل مثل هذا الاعتقاد مقبولا قبولا عقليا . والواقع أن الفلسفة حينما تنسى حدودها فإنها تتحدث عن مطلق Absolute يتسامى عن كل العلاقات المتناهية ، ويحتوى على البشر بطريقة لا يجعل فى إمكان أى إنسان أن يصبح إلها بمعنى خاص[1] فى حين أن الإله الحى الذى نعده فى المسيحية داخلا فى علاقة (أنا - أنت) لا يمكن أن يصبح مثل المطلق عند الفلاسفة ؛ لأن كل العلاقات تختفى فى وحدة هذا الأخير . طبعا هناك علاقة بين الله وبين الإنسان لأن الإنسان خلق فى صورة الله ، لكن وجه الاختلاف الذى يرجع إلى اساءة استخدام الإنسان لحريته يعنى أن المعضلة الرئيسية تتمثل فى خطيئة الإنسان ، وأن تلك المعضلة لا يمكن التغلب عليها بواسطة العقل . ومن هنا فإن التبدى لم يأخذ صورة حقائق عقلية عليا ، بل أخذ صورة فعل شخصى يعيد الزمالة مع الله ويزيل الإغتراب الروحى ، وهذا الفعل الشخصى تمثل فى الانسان الإله فى التاريخ .

ويرى كيركجارد أن أى محاولات للبرهنة على ألوهية المسيح لا جدوى منها ، كما هو الأمر بالنسبة إلى محاولتنا البرهنة على وجود الله ، وذلك لأن

1 - Roberts, D. : Existentialism and Religious Beleif p. 80.

الإنسان – الله فى التاريخ يقع وراء البرهنة العقلية .. إنه مفارقة Paradox لا تخضع لعقل أو منطق .

وفى هذا يقول بلاكهام « إن عدم معقولية المفارقة تبقى مطلقة لا يمكن ردها أو الدوران حولها ، وقبول هذه المفارقة بواسطة الإيمان لا يجعل ثمة سبيل إلى تفسيرها بواسطة العقل »[1] والإنسان – الإله فى التاريخ يعتبر مفارقة بمعنيين : فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق فى التشابه المطلق ، كما أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة بطريقة تجعلنا نفهم ماذا يعنى أن نكون إنسانيين ، لا من خلال تعلم قضايا منطقية ، ولكن من خلال استجابتنا السلبية أو الإيجابية للمحبة الإلهية . والواقع أن السبب الرئيسى لرفض المسيحية يكمن فى رغبة الإنسان إنقاذ نفسه بواسطة منهجه العقلى الخاص بدلاً من أن يقبل الخلاص من الله ، إن الفلسفة تحاول باستمرار معالجة المسيحية بمحاولة تفسيرها تفسيراً عقليا ، لكننا إذا حاولنا تفسير الإنسان – الإله تفسيراً عقلياً فإن أقصى ما يمكن أن نفعله هو أن نحدد الألوهية فى ضوء أفكارنا الخاصة ، ومثل هذا التحديد لا يبين شيئا عن حقيقة حدوث الإنسان الإله فى التاريخ حدوثا فعليا .

وعلى الرغم من كل ما ذكره كيركجارد من هجوم على النزعة العقلية وعلى بناة الأنساق الميتافيزيقية ، فإن مدخله فى تناول المشكلة التى ذكرناها كان نسقياً ، فرأيه عن الطبيعة الانسانية على أنها تركيب من الأبدية والزمانية .. اللاتناهى والتناهى .. الحرية والضرورة يرتبط تماما مع رأيه عن الانسان – الإله كمفارقة تجمع بين هذه المتناقضات ، ومن ثم فإن تحليله لما يطلبه الإنسان لا ينفصل عن اعتقاده الخاص بما يقدمه الله فى المسيح . إن هجوم كيركجارد على بناة الأنساق الميتافيزيقية لا يجب أن يعمينا إذن عن رؤية الترابط الداخلى الذى يميز نقطته هذه قيد البحث ، فهناك تطابق أو توافق بين : ا – المسيح كنقطة فى الزمان يقدم فيها الأبدى الخلاص ، وبين ب – الايمان كنقطة فى

---

1 - Blackham, J. K. : Six existentialist thinkrs, London 1961 p. 4

الزمان ، تكون علاقة الإنسان بالله فيها قد تحددت نهائياً[1] .

وهناك طريقان مختلفان ومتناقضان يحاولان البرهنة على ألوهية المسيح ، ولما كان اللاهوتيون يستخدمونهما حتى الآن ، فإن نقد كيركجارد لهما يعد بمثابة إسهام معاصر فى هذا المجال وهما :

١ - الطريق الذى يركز على الوقائع التاريخية ، ويذكر عنه كيركجارد أنه ذلك الذى يذهب إلى أن الوقائع التاريخية يمكن أن تبين أن يسوع المسيح قد إدعى أنه الإله لكنها لا تقطع أنه كان حقيقة كذلك . إن هذا الطريق يؤكد على تاريخية المسيح وعظمة أفعاله وتعاليمه ، لكننا يجب أن نعلم أنه رغم أن حياة يسوع المسيح تاريخية فى الأساس ، فإنها لم تكن تاريخية وحسب ، ومن هنا فإن أى إنسان يحدد مدخله بالتاريخ وحسب لن يكون دقيقاً .

٢ - الطريق الذى يركز على ما يسمى « بالحقائق الأبدية » فى المسيحية مبيناً أنها ذات أهمية أكبر من الوقائع التاريخية التى لا نتمكن من التيقن منها على نحو كامل . ويؤكد أنصار هذا الطريق أن ماهية المسيحية ترتكز على مجموعة من القضايا الأبدية الصدق والتى تكون علاقة المسيح بها علاقة عرضية . إن مثل هذا المدخل يرى أن الطريق الذى يجعل المسيحية كلية الصدق هو العودة إلى الماهيات الأبدية التى يمكن فهمها عقليا .

لم يوافق كيركجارد على هذين الطريقين ، ورأى أن معنى المسيح لا يمكن فهمه من خلال المعرفة بالوقائع التاريخية أو بالماهيات الأبدية التى تنادى بها الفلسفات . إن الايمان لا يرتبط بالتعليم وإنما يرتبط بالمعلم ، والمسيح لم يكن :

١ - مجرد إنسان تاريخى .

٢ - ولا حقيقة أبدية كلية فلسفية. وحينا يرتبط الإثنان كالارتباط فى المسيح فإن الناتج هو تحولهما معاً ، بطريقة يستعصى على العقل فهمها .. نعم إن العقل قد يهتم بمعالجة الكليات فى الجزئيات . ولكنه لا يمكن أن يهتم بهذا المزيج الفريد

---

1 - Roberts, D. : Existentialism and Religoius Beleief p. 81.

الذى هو : **حقيقة كلية فى شخص تاريخى** . ومن هنا ندرك أن الايمان إنما يوجهنا تجاه مفارقة يستعصى فهمها على العقل ، ويظهر عنها متناقضات شتى .

والواقع أن كيركجارد كان قد وضع - منذ بداية حياته الفكرية - مبدءاً لم يدخل عليه قط تعديلا فكان يقول « لايمكن الجمع بين الفلسفة المسيحية أبداً : ذلك أننى لو أردت أن أتمسك - مهما قل ذلك - بما هو جوهرى فى المسيحية وأعنى الخلاص ، لكان لابد من الطبيعى - إذا كان حقيقياً - أن يشمل حياة الانسان كلها . وأنا أستطيع أن أتخيل فلسفة بعد المسيحية ، أو بعد أن يصبح الانسان مسيحيا ولكنها ستكون حينذاك فلسفة مسيحية . إن الفلسفة لا تستطيع أن تكمل إلا إذا أنكرت نفسها ، لأنها لا تستطيع أن تكمل إلا إذا أقرت بأنها لا تستطيع أن تنتج ولا حتى أن تكتشف وتفهم ما هو الوجود المسيحى القائم على مقولات لا يعرف أى عقل كيف يستنبطها »[1] فإذا صح إذن أن المسلك الدينى وحده ، وعلى وجه الدقة المسلك المسيحى بكل ما يقتضيه من قلق وتمزق هو الذى يتفق حقيقة مع الحياة الحقيقية للإنسان ، فإنه يلزم عن ذلك أن الوجودية المتسقة الوفية لكل مقتضيات الوجود الحق لا يمكن إلا أن تكون وجودية مسيحية ، أو بتعبير آخر ، ولكى نتحاشى التجريد ، لا يمكن إلا أن تكون وجوداً مركزاً كله على أن يصير الانسان مسيحيا[2] .

وبسبب إصرار كيركجارد على أن الإيمان ليس صورة من المعرفة العقلية ، فلقد انتقده البعض قائلا بأن رأيه هذا يميل تماما إلى الناحية الذاتية بأسوأ ما فى الذاتية من معان ، وفى ضوء هذا يبقى الايمان مرتبطا بالذات الفردية والإرادة الفردية ولا يرقى أبداً إلى مرتبة الحقيقة الكلية العامة . لكن الواقع هو أن كيركجارد رفض أن يشير إلى حقيقة الله والتبدى التاريخى للمسيح كحقيقة موضوعية ، لأن كلمة موضوعية إرتبطت عنده بالمعرفة التصورية والبرهانية التى تم تجريدها من العواطف والقرارات الفردية وعلاقات (أنا - أنت) .

1 - Kierkegaard, S., : Sickness unto death, Garden city 1954, p. 233

(٢) جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ، ص ٢٧

لقد رأى كيركجارد أنه على الرغم من أنه يعتقد بأن الله منفصل حقيقة عن سورين كيركجارد فلقد أدرك أنه ليس ثمة طريق يدخل به فى علاقة مع الله منفصل عن إيمان سورين كيركجارد ، ومن الصعب مهاجمة هذا الإدراك[1] .

إن تحرر كيركجارد يقول بلاكهام « من الفلسفة النظرية وكذا يأسة المستمر ، جعلاه يلجأ إلى الإيمان المسيحى ، ويعتبر النسق الفلسفى الموضوعى وهما من الأوهام ، لأنه يمهد لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التى تواجه الوجود الفردى المشخص »[2] .

1 - Roberts, D. : Existenfialism and Religions Beleif, p. 85

2 - Blackham, J. K.,: Six Existentislist thinkers, p. 3

٣ – المفـــارقة المطلقـــة

ا – تقـــديم
ب – تحليل المفارقة تحليلا عينيا
جـ – دور العقل وحدوده فى ضوء المفارقة .

٣ - المفـــارقـة المطلقـة

ا - تقـــديـــم :

إذا أردنا الآن أن نستخلص درسا نستبقيه من كيركجارد بصدد النقطة السابقة، لقلنا أن هناك عدة دوائر يعتمد أغلبها على العقل والفكر والنظر الموضوعى والعلم فى حين تبقى دائرة الإيمان وحدها منفردة باتجاه ذاتى ينبع عن وجدان منفرد مشخص، ويقوم على المفارقة المطلقة التى تستعصى على كل فكر، وتفر من أى منطق. وأن العقل حينما ينسى حدوده، أو حينما يتجاوزها فيخضع تلك الدائرة لسلطانه، يضل ويتوه، ويحيل الايمان إلى مسألة فكرية شاحبة، فى حين أنه علاقة حية مشخصة تنبض بالعواطف، وتتدفق بالوجدان. ولهذا كان كيركجارد يردد دائما « أن الإيمان يتصارع مع العقل الذى ينسى حدوده الصحيحة »[1].

إن حديثنا السابق يتضمن فى ثناياه أنه بينما تخضع دوائر العلوم والفلسفات للعقل والفكر، فإن دائرة الإيمان تخضع للمفارقة المطلقة التى هى لاعقلية بالمرة وعلينا الآن أن نقترب عن كثب لنفحص تلك الدائرة الأخيرة فحصاً مسهباً.

رأى كيركجارد أن ليس ثمة حل إنسانى أو حل عقلى لمشكلة الوجود: ليس ثمة حل إنسانى لأن تناهى الإنسان وقصور قواه، ومحدوديته، وخطيئته، تجعل من المستحيل عليه أن يتقدم وحده نحو خلاص نفسه، وليس ثمة حل عقلى، لأن مفارقة الوجود لا يمكن أن تحل بمقولات عقلية[2]. وإن قيل أن فى الوجود أموراً يمكن حلها عقلياً، أجاب كيركجارد أن فى الوجود أيضاً ما يظل متصلا بالمفارقة وهى الطرف المضاد لكل ما هو عقلى[3]. إذ المفارقة

---

1 - Roberts. D. : Existentialism and Religious Belief, p. 110.

2 - Macquarrie, J., : Existentialism, p. 170

3 - Ibid: p. 45

« لا يسيطر عليها الفكر ، لأن الإيمان القائم على المفارقة يبدأ من حيث ينتهى الفكر »[1] . ولعل فى هذا ما يفسر لنا إصرار كيركجارد على مهاجمة العقل بأفكاره وتصوراته المجردة إذا كنا فى دائرة الإيمان المسيحى[2] ؛ ذلك لأن قبول المفارقة بواسطة الإيمان المسيحى لا يجعل ثمة سبيل لتفسيرها بواسطة العقل[3] .

وقد يقال أن الإجابة الوحيدة على الوجود الإنسانى تتمثل فى المسيحية ، « لكن المسيحية ذاتها مفارقة »[4] . أو هى على حد تعبير كيركجارد « ترتبط بالمفارقة سواء اعتنقها الفرد بالعقيدة أو رفضها لأنها مفارقة »[5] . إن المسيحية مفارقة مطلقة والمسيح نفسه مفارقة تجمع بين الناسوت واللاهوت ، بين الزمانية والأبدية .. بين التناهى واللاتناهى . إن المسيح : ذلك الإنسان الإله فى التاريخ مفارقة بمعنيين : فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق فى التشابه المطلق ، كما أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة فى نفس الوقت[6] . ومن هنا كان كيركجارد يردد « أن ليس ثمة دفاع عقلى أو تفسير فكرى للمسيحية .. إن الأمر يحتاج إلى قفزة موجهة نحو الايمان[7] . وهى قفزة فى المجهول ، أو سقوط فى هاوية نخاطر به دون أن نعلم مسبقاً نتائجه .

ب - تحليل المفارقة تحليلا عينياً :

حاول كيركجارد أن يعالج مسألة العقيدة من منظور فردى مشخص ، وأن يفهم ماذا يعنيه الايمان فى ضوء التجربة الشخصية .. وقام فى هذا الصدد بتحليل شخصيتين من شخصيات الكتاب المقدس هما « أيوب » و

---

1 - Kierkegaard, S.,: Fear and Trembling, p. 78.

2 - Roubiczek, p. Existentialism For and against, p. 61.

3 - Blackham, J. K.: Six existentialist thinkers, p. 4

4 - Macquarrie, J. S. : Existentialism, p. 35.

5 - Kierkegaard, S. : Concluding unscientific postscript, p. 96.

6 - Roberts, D. : Existentialism and Religions Blief, p. 80

7 - Macquarrie, J. S. : Existentialism, p. 170

« ابراهيم » . ووصل من هذا التحليل إلى رؤية أكثر عمقاً للإيمان انتهت إلى أن الإيمان ليس نوعا من المواساة السهلة بل هو ضرب من الخوف والقلق . وتمكن به من أن يزيل النقاب عن فكرتين محوريتين صبغتا تفكيره الوجودى وهما فكرة « المفارقة المطلقة » وفكرة « السقوط فى الهاوية » أو « القفز فى المجهول » التى ترتبط بالفكرة الأولى تمام الإرتباط .

يبدأ كيركجارد بتحليل شخصية « أيوب » الذى ضاع منه كل مايملك من متاع ، وأصبح فى بؤس شديد ، أى دون أى سبب ظاهر . وحينما يتحدث كيركجارد إلى « أيوب » فإنه لا يتحدث إليه باعتباره شخصية سلفية دينية مرموقة ، بل باعتباره شخصية عادية .. فهو يخاطب « أيوب .. أنت الذى أنا فى حاجة إليه .. نعم أنت لأننى أحتاج إلى إنسان يجوز له أن يشكو صارخا ، بأعلى ما فى صوته ، حتى تتمكن أصداء شكواه من أن تصل إلى السماء حيث يتجاور الرب معْ الشيطان فى تدبير الخطط ضد الانسان » إن تلك الخطط هى التى تحيل الإنسان إلى كيان مندهش ، يرتجف خوفا ، ويرتعد ذعراً ، ويمتلأ قلقا ، وهى أيضا التى تتركه حائراً وسط دائرة من الغموض تكتنفه من كل جانب ، فهو لا يعرف مثلا : أين يوجد ؟ وماذا عساه أن يكون ؟ ومن الذى دفع به إلى العالم ثم تركه فيه ؟ . إنه لم يستشر فى ذلك كله .. وهو لا يدرك كيف اهتم بالعالم ؟ ولماذا إهتم به ، ولماذا اضطر لأن يشارك فيه ؟ .. إن هذا يذكرنا بصيحة بسكال « إننى مذعور ومبهور من وجودى هنا دون أن أكون هناك فليس ثمة من سبب يبين لى لماذا أكون هنا ولا أكون هناك .. ولماذا أوجد فى هذا الزمان دون زمان غيره .. من الذى ألقى بى إلى هنا ؟ بأمر من وبتوجيه من منحت هذا المكان فى هذا الزمان المعين ؟ كيف أكون إذن مسئولا عن مولدى .. وكذلك عن شخصيتى ؟ وقد جئت نتيجة عارض غير محسوس ؟ « وإذا كنا نأتى إلى العالم دون أن نطلب المجيء إليه ، فاننا ننتهى منه أيضاً دون أن نطلب الانتهاء منه .. بداية غامضة إذن ونهاية أكثر غموضاً[1] .

إن تأكيد كيركجارد على الخاصية الغامضة لميلاد الانسان وكذلك لموته هى

1 - Roubiczek, p. : Existentialism, for and against, p. 57.

مما يتفق عليه معظم الوجوديين وهم بذلك يحرصون على أن يضعوا فى أذهاننا أن معظم وجودنا ينبغى أن يظل سراً ملغزا ، أو لغزا غامضا ، لا يمكن حله أو فهمه أو تفسيره . كما لا يمكن لنا أن نلجأ إلى التبسيط المخل لحياة كل منا عن طريق استبعاد كل ما لا يمكن تفسيره . ومن هذا المنطلق استطاع كيركجارد أن يكتشف المعنى الحقيقى للإيمان .

حاول أصدقاء أيوب أن يخففوا على الأمر وأن يواسوه ، قائلين له : « لا تتألم يا أيوب ... إن سبب ما أنت فيه عقاب لاخطائك .. وعليك أن تتحمل الألم حتى تتطهر من رجس الأخطاء « لكن مواساة أيوب لا تكون بمثل تلك البساطة فهو يعلم أن هذا التفسير غير حقيقى . ذلك لأنه يشعر شعوراً داخلياً عميقاً بأنه على صواب حتى لو كان هذا الصواب ضد الإله .. إن سر أيوب ، وسر قوته الحيوية ، ورباطة جأشه « هو شعوره بأنه على صواب رغم كل شىء إنه يدعى أنه على صلة طيبة بالله وأن قلبه يتميز بالصفاء والنقاء ، وأن الله يعلم هذا عنه . لكن رغم ذلك كله يناقضه الوجود كله أو يقف الوجود كله ضده »[1] إن هذه المفارقة المطلقة Absolute paradox المتمثلة فى معرفة أيوب بأنه على حق ومناقضته للوجود كله له رغم ذلك كله قد تأدت به إلى أن يدرك وهو يائس قلق ما يتطلبه الإيمان . وإلى أن يعرف بأنه محدود ضئيل بالنسبة إلى الله ... وإلى أنه لا يمكنه بالتالى أن نفهم الله فهما كاملا ، ومن ثم فإن عليه أن يقبل ما هو غير معقول ، وأن يشكر الله على كل شىء حتى خلقه لمخلوقات لا غايات ظاهرة لها[2] إن الايمان يتطلب التسليم الكامل « فلكى يقوم الايمان بتحركاته » يجب على أن أغمض عيناى ، وأن أنغمر بثقة فى اللامعقول »[3] إن علىّ أن أخاطر بالقفز فى الهاوية Abyss[4] .

إن معنى التحركات المتضمنة فى فعل الإيمان ، ومعنى فعل الايمان ذاته يمكن

1 - Kierkegaard, S., : Repetition, oxford 1942, p. 112
2 - Roubiczek, p. : Existentialism, for and against, p. 58.
3 - Kierkegaard, S., Fear and Trembling p. 44
4 - Roubiczek, P. : Existentialism, for and against p. 58

أن يتضحا بصورة أكبر إذا انتقلنا إلى قصة « إبراهيم » - وكيركجارد يحاول هنا أن يستعيد حياة الموقف الوجودى المشخص لـ « إبراهيم » . كان أمام « إبراهيم » وعد إلهى بأن البركة ستحل فى أجناس العالم كله عن طريق ذريته ، وبعد وقت أصبح هذا الوعد عبثاً ، ومع ذلك ظل « إبراهيم » يعتقد فيه[1] فحينما ولد لإبراهيم وهو شيخ هرم صبياً ؛ طلب منه الله بعد فترة أن يضحى به عن طريق ذبحه .. ها هنا يكون كل شىء قد ضاع .. بطريقة أكثر رعباً مما لو كان لم يأت له إبن على الاطلاق .. وها هنا يكون الفعل الالهى بمثابة سخرية من ابراهيم[2] . إن الله يقدم على معجزة منافية للعقل بمولد ابن إبراهيم - ثم هو يريد أن يقضى على هذه المعجزة بعد ذلك حين يأمر الأب بذبح إبنه .. ترى من هذا الذى يهدم أصل ذرية إبراهيم ؟ وأين الرحمة والشفقة برجل بلغ من العمر عتياً وبإبن طاهر برىء ؟ لقد ضاع كل شىء »[3] .

كان على « ابراهيم » أن يتحمل الموقف وأن يقدم عليه رغم ما فيه من مفارقة مطلقة .. لكنه أبطأ فى التنفيذ - فلم يذبح إبنه فى الحال تنفيذاً للأمر الإلهى ؛ إذ قام معه برحلة استغرقت ثلاثة أيام .. يهيم به على قمم الجبال وحينما استقر على المكان .. جمع الأخشاب وشحذ السكين وانتابته حالات عنيفة من الخوف والفزع والرعب والزعر فلح كيركجارد فى تصويرها بكل أبعادها الحركية والنفسية .. ثم تحدث المعجزة .. أو تحدث المفارقة المطلقة وهى تتضمن مشاعر مضادة تملأها الثقة والأمل .. كانت بقلب « إبراهيم » ثقة كاملة وأملا رحيما بأن كل شىء سيصبح على مايرام ، وأن ما هو غير مقبول سيصبح مقبولا ، وذلك لأن الله نفسه هو الذى طلب منه أن يذبح إبنه ، ولو كان الأمر ليس إلهيا لما أقبل « إبراهيم » على الشروع فى التنفيذ .. ولكان فعله هذا يعد شروعا فى القتل أو الاغتيال .. لكن المفارقة يجب أن تظل كذلك إلى النهاية .. ولا يمكن « لابراهيم » أن يتحدث عن هذه الثقة حتى لنفسه ، لأن

---

1 - Kierkegaard, S. : Fear and Trembling, p. 21

2 - Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief, p. 112

3 - Kierkegaard, S. : Fear and Trembling. p. 24

مثل هذا الحديث سيحيل التضحية إلى ضرب من ضروب الزيف . لقد كان على « ابراهيم » أن يخبر بنفسه التناقض القائم بين مطلب مرعب رهيب وبين أمان وظفر نهائى ، وكان عليه أن يمر بتجربة الخوف والأمل معاً . كان بإمكان « إبراهيم » أن يستشعر الأمل ولكن لم يكن فى إمكانه أن يعبر عنه[1] . إن فعل الإيمان وهو الاستعداد الدائم المتجدد للإيمان والقبول والتسليم بما هو مفارق لايمكن أن يقوم على أسس علمية أو على نسق منطقى .

والواقع أن تصور كيركجارد عن الخوف هو تصور خاص ، فنحن لانخاف هنا من خطر يمكن مقاومته ، أو من موقف واضح أمام العقل والفهم يتهددنا فى أيام أو سنين ، إن الخوف يعنى هنا الشعور بأن الأرض التى تقف عليها هشة ومن ثم لا أمان ولا يقين ، إنه شعور بعدم الثقة فى أى كائن . وتمتد عدم الثقة هذه لتشمل الله فى فترات طويلة « كل شيء قد ضاع » . وحينما تهتز أسس كل شيء فى حياة الانسان ، بهذا النوع الأصلى والميتافيزيقى من الخوف ، فحينئذ وحينئذ فقط ، يكتشف الانسان ويخبر تماماً تلك الحقيقة الدفينة فى أعماقه ، التى يدعى الدين أنه يعالجها . وفى الوقت نفسه تؤكد المفارقة المطلقة على أنه لايمكن للإنسان أن يطلب ماهو واضح وقاطع وسريع ؛ إذ عليه أن يخاطر « بالقفز فى الهاوية » ، القفز فى أعماق الهاوية التى تفصل الإنسان عن الله ، ذلك الذى لكى يكون إلها يجب أن يتسامى عن دائرة المعرفة الانسانية .

إن الطبيعة المفارقة للوجود ، رغم أنها تتضمن الخوف والمعاناة ، فإننا يمكن أن نخبر متضاداتهما ، ومن ثم نتحرر منهما ، بشرط وحيد وهو أن نقبل المفارقة قبولا تاماً . ويرى كيركجارد أنه من المستحيل أن نفرض على إنسان عقيدة دون أخرى ، ومن المستحيل أيضا أن نفرض عليه عقيدة معينة رغم إشتياقه إليها وإندفاعه نحوها . إن كل ما يستطيعه الإنسان هو أن يخاطر بالقفز فى المجهول ، ذلك لأن الإنسان – أياماً كان موقعه – ليس منعدم القوة تماماً.نعم قد نرتعد خوفاً لأن عنصر المفارقة يتضمن أن أى إختيار لنا يعتبر مخاطرة

1 - Roubiezek, p. : Existentialism, For and against, p. 59

مؤلمة ، لكن قرار القفز هذا لا محيص عن تدعيمه ومساندته ؛ فالمفارقة لا يمكن أن تحل نفسها بواسطة نتائج صادقة مجردة وعامة ، إنها تحل بواسطتنا نحن كأفراد بمعنى أن على كل فرد منا أن يخبر فعل الاختيار بنفسه فإما أن تكون هناك مفارقة تتعلق بعلاقة مطلقة بين الفرد الإنسانى وبين المطلق ، وإما أن يفقد ابراهيم[1] إن المفارقة التى لا يمكن الاستغناء عنها فى دائرة الدين تؤكد على أن القفزة مخاطرة وعلينا أن نقفز بين يدى الله ، إذا كان علينا أن نهزم خوف الميتافيزيقى .

أكد كيركجارد على الهوة السحيقة التى تفصل الإنسان عن الله ، وهذا يتضمن – ظاهرياً على الأقل – أن ليس ثمة شرارة إلهية توجد فى الإنسان . وإذا كان الأمر كذلك ، فلماذا إذن يجب علينا أن نتخذ مخاطرة القفز فى المجهول أو فى الهاوية ؟ إن هذا النقد رغم وجهاته ليس صحيحاً لأنه يتجاهل المفارقة التى تقف ضد كل ما هو عقلى ، والتى تستعصى على كل تفكير . إن كيركجارد يستخدم العقل إلى أقصى حدوده ، لكنه يقبل ما هو لا عقلى حينما لا تكون أمامه ثمة وسيلة أخرى ، أو حينما لا يستطيع العقل أن يؤدى مهمته . ذلك أنه رغم أن تجربة الخوف والرعب هى تجربة هدمية فإن لها جانبها الإيجابى فإذا حطم اليأس أو الخوف أو الرعب الانسان فإنه قد يتأتى منه – إذا تعمقت به خبرته – إلى إكتشاف الحقيقة التى تأخذ بيده نحو الخلاص .[2]

هذه الآراء تؤدى بكيركجارد إلى أن يجعل من الايمان والمخاطرة التى يتطلبها الإيمان نموذج التمسك الصادق والالتزام الحقيقى . والايمان فى نظره هو الحقيقة فى أعلى صورها ، لا لأنها حقيقة الله وليست حقيقة الانسان ، ولكن أيضا لأنها تقتضى أعلى درجات الذاتية التى سبق ذكرها . وعدم اليقين الموضوعى لأن الإيمان لا معقول – يمنعنى من الإفصاح عنها إلا فى العاطفة والشعور بأن وجودى بأكمله – حتى فى الأبد – مهتم بها .[3] يقول كيركجارد « تبلغ

1 - Kierkegaard, S., Fears and Trembling, p. 187

2 - Roubiczick, p. : Existentialism. For and againt, p. 61.

٣ – جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية . ص ٤٠ .

الذاتية أقصى مداها فى العاطفة ، والمسيحية هى المفارقة ، والمفارقة والعاطفة تتفقان معا اتفاقاً تاماً والمفارقة تتمشى مع ما يوجد فى أعلى مراتب الوجود »[1] .

ويرى كيركجارد أن تذوق تجربة المطلق لا يمكن أن يتم أبداً فى داخل وحدة الوجود كما إرتأى ذلك أسبينوزا ؛ لأن هذه التجربة فى الداخل مفارقة وسر ، من حيث أن الأبدى الذى تؤدى إليه الذاتية قد صار هو نفسه شيئاً تاريخيا وزمانيا . وذلك الشيء المتعالى الذى أتعلق به – وأصطدم به – فى وقت واحد أثناء معاناتى لوجودى – هو دائما المفارقة المطلقة التى هى الإنسان -- الله أى المسيح . ومن طريق صلتى به ، تلك الصلة التى ينبغى أن تكون معاصرة أعيشها فى الآن أحقق ذاتى فيما تضمنه هذه الذات من أبدية ، وأحصل بذلك على حالة السعادة الأخيرة[2] . ذلك عن المفارقة أما عن السر الذى ألمسه هنا ، والذى يحدد أعمق ما فى الألم الذى يعانيه المتدين ، فهو سر « التعالى » المطلق ، الذى من حيث هو كذلك ، ليس بالضرورة أى إرتباط بشيء سوى ذاته . وهو – مع ذلك – لا يوجد بالنسبة لى إلا فى الصلة التى لى معه وبفضل وعيى بهذه الصلة المتناقضة أحقق بقوة الانفعال العاطفى – لا العقلى كل ما فى الحياة الباطنية من ثراء . إن اتصالى بالمتعالى هو تمثذ اتصال أحياه . لا مجرد اتصال أتصوره ، لأنه فى جوهره ليس معرفة .. أو فكرا .. أو فلسفة .. إنى ألمس مطلقى الخاص وأحياه فى الوقت نفسه . هذا هو سر المثول « أمام الله » – أو بتعبير أدق – كما لاحظ كيركجارد « أمام المسيح »[3] .

إن الوجود المسيحى – شأنه فى ذلك شأن كل وجود آخر – نسيجه التوتر والانفعال العاطفى[4] . فالوجود الحق الذى لا يمكن أن يفهم إلا فى علاقته

1 Kierkegaard, S., concluding unsientific postscript, p. 255

٢ – جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية . ص ٤٤

3 - Kierkegaard, S., : Sickness unto Death, p. 224

4 - Blackham, K. : Six existentialist think p. 7.

بالمسيحية ، أو بتعبير أدق مع واقعة « الوجود فى الذات »[1] يتفتح عن سرمد ، ولكنه يتحقق فى اللحظة الحاضرة ، إنه انتظار واختيار ، وجد وتفكر ومخاطرة وكسب ، حياة وموت ، مستقبل يعود الى الظهور على صورة الماضى وماض يتمثل فى المستقبل ، اتصال وصراع ، وتوتر دائم بين المتناهى واللامتناهى . الإنسان يوجد إذن فى حالة تعطى بها المتقابلات المتطرفة معا دائماً فى تعارضها نفسه ، وهو لذلك يعرف القلق والسكينة معاً ، وسكينته مصنوعة من قلقة ذاته ، كما أن القلق ثمرة السكينة . ولهذا كان الاختيار بالنسبة له دائماً ، وثوبا إلى ماوراء كافة مايبدو أنه أحكام عقلية ، واجتيازاً لمهاوى العقل المجرد ، ومخاطرة بالكل وبنفسه ، وتأكيداً فى إختيار مهيب (وعليه مع ذلك أن يجدده باستمرار) لحقيقة ما هو أبدى ، وتأكيداً للذات ، وتأكيدها فى الوقت نفسه باعتبارها أبدية[2].

جـ – دور العقل وحدوده فى ضوء المفارقة :

لكن أيكون كيركجارد بهذا الرأى الذى أتى به عن « العبث » وعن « المفارقة » اللتان تسيطران تماماً على الدائرة اللاهوتية قد ضحى بالعقل والفكر والفهم الإنسانى ؟ الواقع أن كيركجارد قد ناقش طويلا وفى العديد من مؤلفاته وكتاباته هذا الموضوع ، كما أن آراء كيركجارد فى هذا الصدد أثارت عاصفة من النقد الحاد من مفكرى عصره ومن المفكرين والباحثين الذين أتوا بعده وحتى أيامنا المعاصرة .

لقد ذهب كيركجارد بغية توضيح العقيدة المسيحية ، وبيان طبيعتها إلى أن مثل هذه العقيدة تتنفس تنفسا سليما وصحيحا فى الجو الصحى والمبارك لعبثية تفر من كل منطق ، والمفارقة تهرب من أى فكر ، وأنها لا تخضع لسلسلة متصلة من المقدمات والنتائج ، ولا تعبأ بأى ارتباط بين علة ومعلول . إنها تمزق كل

(1) Kierkegaard, S. : concluding unscientific postscript, p. 255.

٢ جونيعيه ، رجيس : المذاهب الوجودية صص ٤٤ – ٤٥

القوانين ، وتحبط كل منهج ، وتهدم أى نسق صارم من الأنساق العقلية . إنها قريبة من الحب الأعمى ... فاذا كان للفرد استعداد كامل لأن يصبح « أعمى كلية »[1] . فإنه يصبح قادراً على أن يلج فى حب حقيقى صادق ، وعلى أن يتمتع ببركة هذا الحب ، أما إذا فتح عينيه ، واستخدم ضياء العقل ، ونور الفكر فإن الحب عنده لابد وأن ينقلب حباً شاحباً فاتراً يقضى على تدفق العاطفة ، وهياج الوجدان ، وثورة الشعور . وكذا الأمر فيما يتعلق بالعقيدة المسيحية ؛ فلا معقولية المسيحية تتطلب قدراً هائلا من العاطفة ، وقوة متدفقة من الحماس ، نستطيع بفضلهما أن نقبل على مخاطرة « القفز فى الهاوية » دون أن نتريث ، أو أن نتردد ، أو أن نفكر ، لأن ترددنا هذا أو تفكيرنا سيقضى على شوقنا العاطفى الجارف المتجه نحو الإيمان ، وسيحيل الإيمان إلى دائرة فاترة شاحبة .

نستطيع الآن أن نفهم معنى تأكيد كيركجارد الذى يقرر بأن العقيدة الدينية الحية تتناقض تماماً وبحدة مع أى نوع من المعرفة العقلية ، كما نستطيع أن نعى بأن الإيمان يمثل دائرة خاصة لا يمكن أن تتداخل أو تتقاطع أو تتناظر مع أى دائرة أخرى علمية أو فكرية .. إن العقيدة المسيحية تشبه الحب الأعمى المتدفق العاطفة المندفع بلا حدود والغير عابىء بالتناقضات النظرية التى لا حلول لها .

إن ما قرره كيركجارد هنا بشأن عبثية المسيحية ، وأن المسيحية مفارقة أثار ويثير العديد من التساؤلات مثل : أيوجد صراع مرير حقاً بين العقيدة أو الايمان وبين العقل ؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يمكن أن نقول بأنه لا دور إطلاقا للعقل فى مسألة الإيمان ؟ وهل يمكن لنا أن نرفض كل فكر وكل فهم وكل عقل من أجل عقيدة عمياء تشبه الحب الأعمى ؟ أيقتصر دور العقل على البرهنة على أن الإيمان المسيحى يجعل الفكر فى مرتبة أدنى ؟ ويرتبط بمثل هذه التساؤلات تساؤل آخر أساسى يتعلق بموضوع الإله الأبدى المتجسد فى الزمان ، إذ كيف نتمكن من قبول هذا الارتباط اللاعقلى بين الإله الأبدى

1 - Johnson, H. A., & Thulstrup N. : A Kierkegaard critique Library of congress, U.S.A. 1962. p. 209

وبين الانسان الزمانى .. هذا الإرتباط الذى يمثله السيد المسيح : الإنسان . الإله فى الزمان .

إن المفارقة المطلقة فى المسيحية ولا عقلانيتها وعبثيتها تتمثل فى تحول الحقيقة الأبدية إلى وجود زمانى « أى تحول الإله الأبدى إلى إنسان يوجد ويولد وينمو غير متميز فى ذلك عن أى فرد إنسانى »[1] يقول كيركجارد « إن وجود ما هو أبدى فى الزمان ، وخضوعه من ثم للميلاد والنمو والموت .. هو إخلال بكل فكر »[2] . كما يذكر فى كتاب « Training in Christianity » أنه « ليس ثمة أمر أدعى إلى الجنون المطبق ، من تصور إنسان مفرد على أنه الإله .. إن هذا التصور لا يمكن قبوله فى الأرض ولا فى السماء ولا فى أى تفكير خيالى »[3] .

ويجب أن نلاحظ هنا أن كيركجارد قد أكد مراراً وتكراراً على أن المسيحية ليست مذهبا وليست نسقاً فكرياً ، وأننا نقع فى الخطأ حين نعتبر مفارقة الإله .. الإنسان فى التاريخ مذهباً من المذاهب أو نسقاً من الأنساق الفكرية ونهاجمه على هذا الأساس[4] .

غالباً ما كان كيركجارد يسأل نفسه عما إذا كانت حياة السيد المسيح محققة تماماً للمفارقة المطلقة ؟ وفى تناول كيركجارد المبكر لهذا الموضوع (١٨٤٢ -١٨٤٣) قرر أن الإله الإنسان فى التاريخ هو المفارقة النهائية ، وأن هذه المفارقة تتمثل فى أن إبن الله أصبح إنسانا حاضراً فى العالم ، عائشاً فيه ، كأى فرد إنسانى »[5] .

والواقع أننا لا نعلم على وجه الدقة ما إذا كانت نقطة البداية فى تناول كيركجارد لهذا الموضوع هى المفارقة المطلقة العمياء .. بمعنى أننا لا نعرف ما إذا كان كيركجارد قد بدأ بالمفارقة المطلقة (الإنسان الإله فى التاريخ) ثم

1 - Kierkegaard, S., : Concluding unscientific postscript, p. 188,
2 - Ibid, p. 513.
3 - Kierkegaard, S. : Training in christianity p. 84.
4 - Johuson H. A. & Thulstrup N. A. Kierkegaard critigue, p. 211
5 - Ibid, p. 215.

خرج منها بوصفه لطبيعة العقيدة المسيحية باعتبارها عاطفة متدفقة عمياء ، أم أنه إتخذ من العاطفة العمياء نقطة بدايته ثم خلص منها إلى أن المسيحيين يقبلون مفارقة الإنسان الإله فى التاريخ قبولا إيمانياً أعمى دون أدنى تفكير ، ودون أى وعى بتناقضات هذه المفارقة .

وهناك أمر آخر فى المفارقة المطلقة لا يقبله العقل والقلب على حد سواء ، وهذا الأمر يتعلق بالتجسد Incarnation . يقول كيركجارد فى كتابه Philosophical Fragments « إن التجسد جنون بالنسبة إلى العقل ونفور بالنسبة إلى القلب الإنسانى »[1] . إن النفور ليس نفوراً عقلياً ولا يرتبط بالعقل ، وإنما النفور هنا نفور قلبى يخص القلب وحده .. إنه لا يتعلق بالفهم أو الفكر ولكنه يتغلغل إلى الأعماق .. إلى سويداء القلب .. والسبب فى ذلك هو أن هذا التجسد يجرح ثقة النفس الإنسانية ، ويدمى مشاعر الإنسان .

ولكى نحصل على فهم دقيق لتصور كيركجارد عن المفارقة فعلينا أن نذكر أمثلة أخرى عليها غير المفارقة الرئيسية والأساسية : مفارقة الإنسان الإله فى التاريخ : فهناك مفارقة التجسد التى ذكرناها منذ لحظة وقلنا أنها تمثل جنوناً للعقل ونفوراً للقلب .. هى مفارقة لأن التجسد يعنى أن ما هو أبدى حين يتجسد فإنما يتجسد فى زمان معين ، ويحمل طابع الإنسان بعد أن كان يحمل طابع الإله .. إن التجسد يؤدى إلى الخلط بين ما هو لاهوتى وبين ما هو ناسوتى ، كما يؤدى إلى قطع اتصالية الأبدية بلحظة زمانية من تاريخنا الأرضى ، وهاهنا تكمن المفارقة . هناك أيضاً صعوبات بالغة تعترض تفكيرنا العقلى ، وفهمنا الإنسانى حين نحاول النظر إلى العناية الالهية Providence وحين نحاول تفسير الفداء Redemption . إن هذان الأمران : العناية الإلهية والفداء ، يمكن أن نؤمن بهما وحسب لكننا لا يمكن أن نقبلهما قبولا عقلياً[2]. ضف إلى ذلك أن هناك عدة تقابلات يجمع كل تقابل منها بين طرفين متضادتين ، مما يستحيل قبوله بواسطة العقل ؛ فالتبدى يقترن بالسر ، والسعادة ترتبط بالأمل ، واليقين

1 - Kierkegaard, S. : Philosophical Fragments, p. 36

2 - Johnson H. A. & Thulstrup N. : A Kierkegaard critique, p. 216

يتحد باللايقين ، وبسر الحياة الدينية بعسرها ، كما تتوحد الحقيقة بالعبث[1] .

نحن الآن فى وضع نستطيع معه أن ندرك ما إذا كان كيركجارد قد نظر إلى المفارقة على أنها أمر يتصارع مع العقل بالمعنى الدقيق للكلمة أو أن الأمر خلاف ذلك .

لقد رأى بوهلين Bohlin وتابعه فى ذلك كثير من المفكرين والباحثين أن المفارقة عند كيركجارد تقف على طرفى نقيض مع الفكر والعقل والفهم ، لكن باحثا دانماركياً هو N.H, Soe يرى خطأ التفسير الذى ذهب إليه بوهلين وغيره بصدد المفارقة باعتبارها فى صراع دائم مع العقل ، أو باعتبارها مضادة للفكر والفهم كما ذهب Soe إلى أن ما قرره بوهلين من أن المفارقة تتفق أحياناً وتتوحد مع الخبرة العملية اللاعقلية التى لا تخضع ولا تفسر فى ضوء التصورات العقلية ، ولا تقبل قط إلا فى دائرة الإيمان هو أمر خاطىء تماما ؛ فليس ثمة نص كيركجاردى واحد يحتمل مثل هذا التفسير[2] . ويمضى Soe فى بيان موقفه المعارض لموقف Bohlin مدعما نفسه بقول لكيركجارد يقول فيه « أنه ليس من الصعوبة بالنسبة للإنسان أن يفهم أن المسيحية لا يمكن أن تفهم ، لكن وجه الصعوبة تتمثل فى محاولتنا فهم ما تتطلبه المسيحية من نكران لذواتنا وهدم أنساقنا الفكرية »[3] . وهذا الأمر لا يتصل من قريب أو بعيد بالخبرة العملية اللاعقلية باعتبارها مضادة للعقل كما ذهب إلى ذلك بوهلين . إن كيركجارد يمثل فى نظر Soe ذلك المفكر الأمين الذى يعترف صراحة بأن محتوى العقيدة لا يمكن أن يبرهن على صحته ، أو أن نقيم الدليل على ترابطه وتماسكه فى بناء نسقى كما فعل ذلك هيجل على سبيل المثال . والواقع أننا لا يمكن أن نبنى محتويات العقيدة على هيئة نسق فكرى ، ولا يمكن أن نقيمها كالعلم الرياضى على هيئة نسق استنباطى Deductive Method نبدأ فيه بعدد من المقدمات والتعريفات التى تكون القضايا الأولية Primary Propositions ثم نستنبط منها

(1) Kierkegaard, S. : Concluding unscientific postscript. p. 387

أستاذ اللاهوت بجامعة كوبنهاجن .

(2) Johnson, H. A. & Thulstrup, N. : Akierkegaard critique p. 217

(3) Kierkegaard, S. : Concluding unscientific postscript, p. 514

سائر القضايا الثانوية Secondry Propositions وذلك فى تسلسل محكم ، وانتقال فكرى ، يسوده الترابط واللاتناقض ؛ إذ نحن لا نستطيع على سبيل المثال أن نستنبط فكريا مسائل الخلاص والتجسد من مقدمة أو أكثر . ونحن لا نستطيع أيضاً أن نؤسس العقيدة على أساس من منهج استقرائى luductive Method ، إذ نحن فى ميدان العقيدة لا نستطيع أن نتوصل إلى القوانين فالنظريات بدءا من ملاحظات وتجارب وفروض* ، ويكفى أن نتذكر هنا قول كيركجارد الذى أكده وكرره مراراً وهو أن المسيحية ليست نظرية ولا مذهبا. إننا هنا لا نواجه بخبرات عملية لا عقلية كما اعتقد بوهلين .. إننا نواجه هنا برسالة آتية من الخارج . إعلان مالا يمكن أن نعى ضرورته المنطقية .. فالله وحده هو الذى يعى تلك الرسالة ويفهم ذلك الاعلان . وما على الإنسان إلا الإيمان بهما وحسب[1] .

ولقد ذكر كيركجارد فى إحدى يومياته « أن المفارقة المتعلقة بالحقيقة المسيحية ، هى الحقيقة من حيث هى متعلقة بالله » ولا يعنى هذا أن العقل يموت وينتهى حيث توجد مفارقة ، إذ يمكن للعقل فى هذه الحالة أن يذكر أسباب وعلل عدم وجود أسباب وعلل لما هو عقلى .

ويذكر Soe فى مقالته الرائعة التى وضعها باللغة الدانماركية ونقلتها إلى الانجليزية Margaret Crieve تحت عنوان « رأى كيركجارد فى المفارقة » أن بوهلين اقتطف عبارة كيركجارد القائلة بأن العقيدة الحقة تتنفس تنفساً صحياً مباركا فى العبث وأنها من ثم تشبه الحب الأعمى لكي يخلص منها إلى أن العقيدة مجرد عاطفة هوجاء متدفقة ومنغمسة فى المفارقة ، وفى ذلك ما يبعدها تماما عن رزانة العقل ، وثبات الفكر . ويرى Soe عدم صحة هذا الرأى الذى قاله بوهلين ويستند إلى عبارة قالها كيركجارد تذهب إلى أنه ليس ثمة تناقض ذاتى فى

(*) لمزيد من التفاصيل حول المنهج الاستنباطى والمنهج الاستقرائى يمكن للقارىء الرجوع إلى كتاب المؤلف : المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعية ، دار الجامعات المصرية . الاسكندريه ١٩٧٧ .

1 Johnson H. A. & Thulstrup,. N. A. Kierkegaard critique p. 218

تصور المسيح الذى هو الإله المتجسد فى صورة عبد أو إنسان . كما يستند كذلك إلى معنى ذكره كيركجارد فى كتابه « نتف فلسفية » يقول فيه أن « العقل يمكن أن يفحص مسألة التجسد ، كما يمكنه فحص العلاقة الخاصة التى تقوم بين الفرد والإله »(1) ها هنا يمكن أن تعنى المفارقة « سقوط العقل » أو « العاطفة المفارقة للعقل »(2) .

ويضيف Soe إلى ذلك نصا كيركجارديا هاما ، يرى أن المفارقة تصور Concept وأنها يمكن أن تكون « لا شيء » أو « هراء » من حيث كونها علامة من العلامات التى تجعل العقل يقر بعجزه عن فهمها وتعقلها . يقول كيركجارد « إنه لأمر سطحى أن نفترض بأن المفارقة ليست تصوراً تضم تحتها كل أنواع العبث التى تفر من كل فكر ومنطق .. إن المفارقة والعبث لا يمكن للعقل أن يحولهما إلى لا شيء أو هراء ؛ إذ هما علامتان أو لغزان مركبان يضطر العقل لأن يقول بصددهما : لا يمكن أن أحل هذه العلامة ، أو هذا اللغز .. ولا يمكن لى أن أفهمهما ، لكن هذا لا يعنى أنهما مجرد هراء أو لا شيء »(3) .

قرأ كيركجارد مؤلف ليبنتز المعنون Théodicée فى عام ٤٢ - ١٨٤٣ ووافق على هجوم ليبنتز على معاصره بايل Bayle فى نقطة هامة وهى أن بالامكان التوفيق بين العقيدة والعقل ، أو يمكن إقامة توافق بين العقل والنقل ، وكان بايل يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون هناك توفيقاً أو توافقا بين العقيدة والعقل . تأثر كيركجارد بموقف ليبنتز Leibnitz وبمعالجته لهذا الموضوع فى مقدمة الـ Théodicée واستوقفته عبارة موجودة فى ص ٥٢ من هذا المؤلف يقول فيها ليبنتز « to see تستخدم لذلك الذى يعرفه الفرد من العلل و to believe تستخدم لذلك الذى يمكن أن يستنتج من المعلولات »* والواقع أن ما عبر عنه كيركجارد بقوله أن المسيحية مفارقة وأن الفلسفة تأمل هو نفس

1 - Kierkegaard, S., Philosophical fragments, p. 55
2 - Ibid p. 38

3 - Kierkegaard S. : Jornnal No 1033

* لمعرفة أكبر بموقف ليبنتز فى هذه النقطة وغيرها يمكن للقارىء أن يرجع لكتاب المؤلف : ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ .

ما عبر عنه ليبنتز حين ميز بين ما هو فوق العقل وما هو مضاد للعقل .. فالإيمان يعلو على العقل ويتجاوزه ، ولقد أعاد كيركجارد تأكيد ذلك فى يوميات عام ١٨٥٠ حين ذكر أن « العقيدة شيء يعلو على حدود العقل ويتجاوزها »[١] .

إن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن كيركجارد كان متفقا تماما مع ليبنتز ، وفى جميع آرائه .. إذ أن الأول لا يمثل تيارا عقليا مثله المفكر الثانى خير تمثيل .. لقد شعر كيركجارد فقط أن من واجبه أن يرى العقيدة وهى خالية من أى لبنات فكرية أو أنساق منطقية ، ومن هنا كان عليه أن يطلق على العقيدة بأنها مفارقة وأنها عبث بمعنى أنها تعلو على الفكر والمنطق وتتجاوزهما لا بمعنى أنها مجرد هراء أو لا شيء[٢] .

والواقع أن كيركجارد أعلن مرارا وتكرارا أن الله لم يرتب مسائل العقيدة ترتيبا عقليا ، ولم ينسقها تنسيقا منطقيا ، وذلك بغية كسب إيمان الناس القلبى أكثر من كسبه لفهمهم العقلى . وها هنا وجد كيركجارد كل رضاه فى القول بأن المسيحية مفارقة وعبث وذلك كى يبين أن على معتنق المسيحية أن يصل إلى الحالة القصوى من الشدة العاطفية والإتجاه نحو الذاتية . يقول كيركجارد فى حاشية غير علمية « إن المفارقة والعاطفة يلائمان بعضهما البعض تماما .. والمسيحية هى المفارقة ، وتلك المفارقة تلائم الإنسان الذى يكون على حافة الوجود »[٣] وعلى هذا النحو يمكن أن نفسر ضرورة وجود المفارقة »[٤]

والحق أن ماهية الإنسان عند كيركجارد تتمثل فى الذاتية .. والذات الحقة عنده ليس الذات العارفة وإنما الذات الأخلاقية .. وإذا لم يكن العقل فى (الذات العارفة) على قناعة بالمفارقة ، غير قادر على استيعابها ، فإن المفارقة تناسب الإنسان .. الموجود .. الذات الانسانية الأخلاقية كما تناسب اليد الجولف »[٥].

(1) Johnson H. A. & Thulstrup N., Akierkegaard critique p. 220
(2) Kierkegaard, S. : Journal No 1033
(3) Kierkegaard, S. : concluding unscientific postscript p. 225.
(4) Johnson, H. A. & Theulstrup N. A. Kierkegaard critique p. 221
(5) Kierkegaard, S. : concluding unscientific postscript, p. 281

والواقع – يقول Soe – أن كيركجارد كان مقتنعا بأن المحتوى الفكرى للمسيحية ليس لا شيء ، لكنه شيء يفهم بوضوح خلال دائرة الإيمان لا دائرة العقل . ودائرة الايمان هي دائرة من نوع خاص يتحول فيها العبث والمفارقة إلى أمور مقبولة إيمانيا وقلبيا ، وبهذا المعنى يمكننا أن نفهم المسيحية بأنها رسالة تأتى من الخارج وتأتينا بالخلاص[1].

ويهمنا أن نوضح الآن أن الغرض من هذا العرض ليس مجرد تأييد موقف كيركجارد ؛ فالواقع أن كيركجارد كان مخطئا من عدة نواح ، وشاركه خطأه هذا رجال اللاهوت الأرثوذكسى المعاصرين له والتراث اللاهوتى الكلاسيكى كله . لقد اعتقد كيركجارد قبل أن يتحدث عن فكرة التجسد ، وبانفصال تام عنها .. أن من الممكن أن نعرف شيئا عن طبيعة ووجود الله . لقد تعلم ذلك من الإغريق ومن اللاهوتيين أى من رجال الفلسفة ورجال الدين ، ومن ثم أدرك مدى المفارقة فى قولنا أن الله الأبدى يظهر فى الزمان وبصورة تاريخية ، لكنه إذا علم أن حقيقة الأمر هى أننا لا نستطيع أن نعرف الله قط إلا فى المسيح المتجسد ، فإن رأيه كان ولابد سيختلف ، كما أنه كان ولابد أن يتراجع عن رأيه القائل بأن الله الانسان فى التاريخ مفارقة ، ضف إلى ذلك أنه كان سيقبل القول بأن العقيدة تتنفس تنفسا صحيحا ومباركا من خلال أبدية المسيح المتجسد ؛ حينئذ وحينئذ فقط كان سيدرك أن التصور اليونانى للأبدية هو تصور زائف .

1 - Johnson H. A. & Thulstrup N. S. A. Kierkegaard critipue p. 221.

REFRENCES

1 - Aaron, R. L : John Lock, Oxford University press, London, 1937 .

2 - Ayer, A. J. & Winch, Raymond : British empirical philosophers . Lock, Berkeley, Hume, Reid and J.S. Mill , Routledge & Kegan paul, London, 1965 .

3 - Archambault, P. : Leibniz, German and Paris .

4 - Baruzi, J . : Leibinz et L'originisation religious de la Terre, Felix Alcan, Paris, 1907 .

5 - Bastide, Ch . : John Locke Ses Theories politiques of Leur influence en Engleterre (Paris 1920) .

6 - Bosanquet, B . : The philosophical theory et the State , London, 1920 .

7 - Boutroux, E . : La Monadologie, Libraire Delagrave, Paris, 1938 .

8 - Bridoux, A. : Oeuvers et Lettres de Descartes, Paris, 1949 .

9 - Brubacher, John : Modern philosophies of Education, Mcgrau - Hill book Company , New Yourk , London, 1969 .

10 - Bowie, J . : Hobbes and his Crities, London, 1951 .

11 - Carr,H, W . The Monadology of Leibniz, Los Angeles, 1930 .

12 - Chartier, E.: Spinoza, Paris , 1931 .

13 - Cobban, A. :Rousseau and the modern State, London, 1943 .

14 - Cottingham, John : Descartes, Conversation With Burman, Clarendonpress, Oxford , London , 1976 .

15 - Cresson, A. : Leibniz , Sa Vie, Son Oeuvere, Sa philosophie , Presses Universitoires de France, Paris , 1947 .

16 - Debricon, L. Descartes, Louis Michanud , Paris .

17 - Durant, W .:The Story of philosophy , New York , 1938 .

18 - Edwards, Paul & Artheur pap : A modern introduction to philosophy , New York , London , 1973 .

19 - Erdman,J, E. : History of philosophy translated by Wilson, Mayflower Press, 1824 .

20 - Fouillée, A . Decartes, Libraire Hechette, Paris . 1949 .

21 - Flew, Anton y : God & philosophy, Hutchinson Company, London, 1974 .

22 - Garforth, F. W. : The Scope of philosophy, Longman Group LTD , London, 1977 .

23 - Grene, Marjorie : Spinoza, Anchor books Garden City, New York , 1973 .

24 - Hamlin, O : Le Systéme de Descartes, Paris 1921 .

25 - Hamphire, Stuart ; The Age of Reason, A Mentor book, New York, 1956 .

26 - Höffding, H.: A history of modern philosophy Macmillan , London, 1935 .

27 - Joachim, H .H. : A Study of The Ethics of Spinoza, Oxford, 1901 .

28 - Josph, H . W. B . : Lectures on The philosophy of Leibniz, Oxford, 1949 .

29 - Latta, R . : The Monadology and other philosophical Writings of Leibniz, Clarendon Press, Oxford, 1808 .

30 - Lock, John : An Essay Concerning Human Understanding, London, 1934 .

31 - Mckeon, R. :The Philosophy of Spinoza, New York, London, 1928 .

32 - O'Connor, D. J. : A Critical history of Western Philosophy, London, 1964 .

33 - Rohde, Peter: Kierkegaard, George Allen & Unwin, London, 1963 .

34 - Russell, B . : A history of western philosophy Unwin LTD, London, 1981 .

35 - Wahl, Jean : Etudes Kierkegaardiennes, Vrin , Paris, 1949 .

36 -Wyschogrod,Micheal : Kierkegaard and Heidegger, Routledge & Kegan Paul LTD , London, 1954 .

37 - Wright, W : A history of modern philosophy , New York , 1942 .